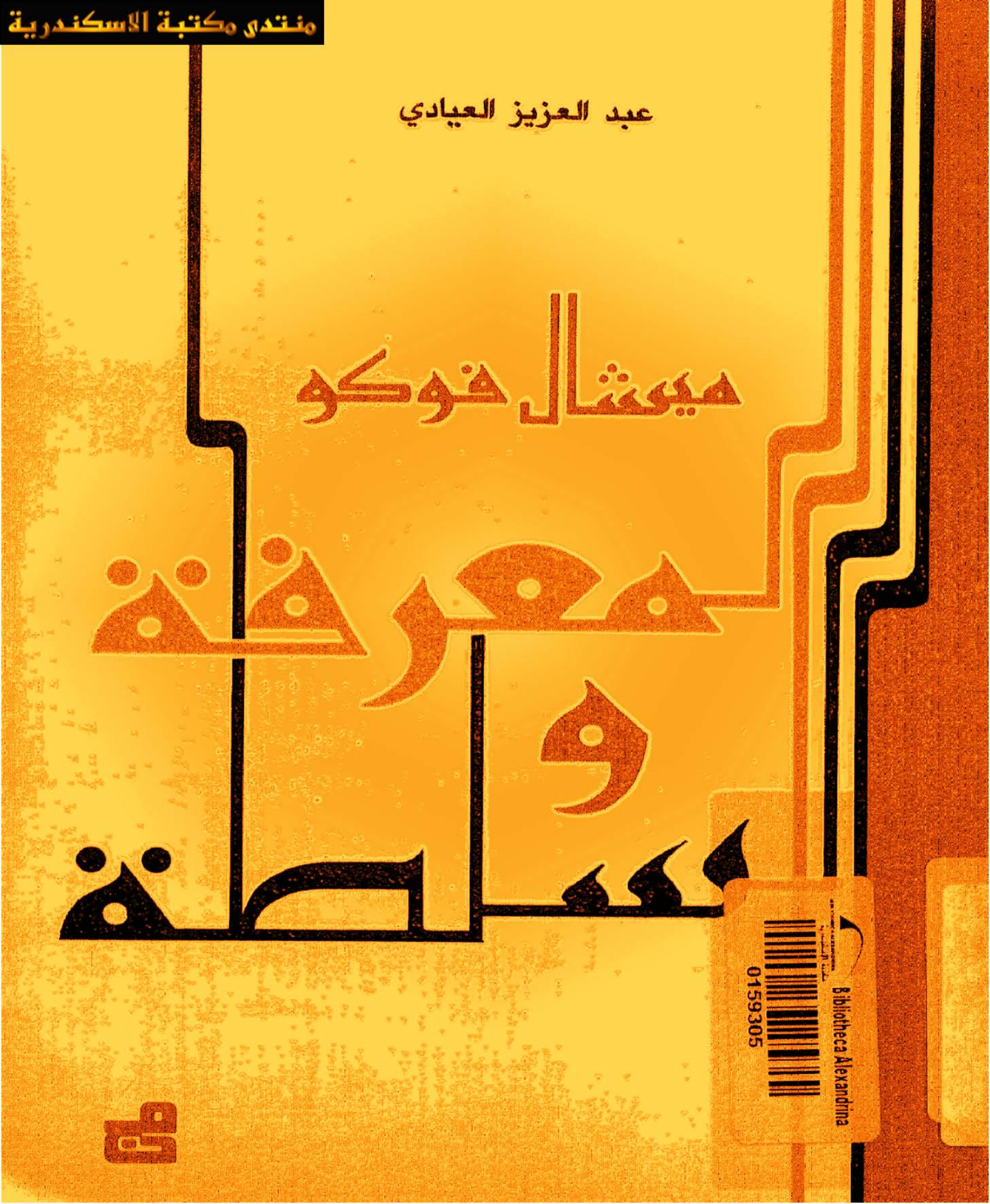

منتدى مكتبة الاسكندرية
عبد العزيز العيادي
ميشال فوكو
المعرفة و السلطة
Bibliotheca Alexandrina
0159305

ميشال فوكو

المعرفة والسلطة

عبد العزيز العيادي

ميشال فوكو

المعرفة والسلطة

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1414 هـ ـ 1994 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

الاهداء

الى آدم...

ابني الذي حرم الكلمة...

له كلّ الكلمات: كلمة، كلمة.

المقدمة

للمفاهيم تاريخها، تراكماتها، تقاطعاتها وحقول استخدامها، وهي تعرف تداخلاً وتشابكاً وتحوّلاً، بل وغموضاً أيضاً. لذلك لسنا متيقّنين تمام اليقين إن كان بمقدورنا استيفاءُ دلالات أيّ مفهوم من المفاهيم استيفاء كلّياً. وليس لنا القدرة على الجزم بأنّ المعنى الذي نكشفه هو أصدق المعاني وأشملها. فمجالات الاحتمالات وفيرة، وسبل الاستكشاف تنفتح على ممكنات هائلة تقطع السبيل على التسليم الايقاني. لذا «ينبغي من أجل رفع القراءة إلى مرتبة تجعلها فنّاً من الفنون أن يمتلك المرء قبل كلّ شيء تلك الملكة التي طمسها النسيان اليوم طمساً تاماً... تلك الملكة تقتضي أن يكون للمرء طبيعة كطبيعة البقرة لا أن يكون له طبيعة «الانسان الحديث»: أعني بها ملكة الاجترار»[1]. إذا كان نيتشه يثير في هذه النبذة صعوبة القراءة والتفسير والتأويل فلأنّه أدرك فعليّاً خطورة «الكلمات»، كما أدرك خطر الاستخفاف بها من خلال الركون إلى التعويل على قدراتنا الذاتية في ادّعاء كلّ منّا القدرة على التفسير والتباهي بالمعرفة. إنّ عالم المفاهيم والرموز لا ينجلي كلّياً ليمنحنا حضوره الوضّاء في تمام الشّفافية والوضوح، بل انّ المسافة لكبيرة بين ما تظهره الرّموز وما تحجبه، بين ما تومئ اليه وما تستره. إلاّ أنّ ذلك التباعد لا ينجلي كلّياً ليمنحنا حضوره الوضّاء في تمام الشفّافية والوضوح، بل انّ المسافة لكبيرة بين ما تظهره الرّموز وما تحجبه، بين ما تومئ اليه وما تستره. إلاّ أنّ ذلك التباعد ذاته هو ما يجعل عملية التأويل ممكنة، وتلك المسافة وما تتطلّبه من عنت وجهد، ومن شكّ وتساؤل هي التي ترفع «القراءة إلى مرتبة تجعلها فنّاً من الفنون».

---

(1) ف. نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها (تعريب حسن قبيسي)، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، ص. 17.

على مستوى آخر، وضمن سجلّ مغاير، هو سجلّ اللّسانيات، كان سوسير ينبّه إلى علاقة الدّليل (signe) بالمجتمع، والى ضرورة دراسة حياة الدّلائل داخل الكلّ الاجتماعي الأشمل حتّى نتمكّن من إبراز خصوصية الظواهر اللّغوية ضمن شروط انتاج الدّلائل. «وإذن فإنّه من الممكن أن نتصوّر علماً يدرس حياة الدّلائل في صلب الحياة الاجتماعية... وستجد الألسنية نفسها ملحقة بميدان محدّد المعالم مضبوط ضمن مجموع الظواهر البشرية»[2]. لا يعنينا من هذه القولة كيفية تأسيس الألسنية كعلم، ولا خصائصها وموضوعها ولا ما هي مطالبة باقصائه لاستبقاء ما سيكون مجال عملها، بل الذي يدخل في مدار اهتمامنا هو إشارة سوسير للرّوابط التي للدّلائل أو العلامات بالظواهر الانسانية الأخرى وانخراطها في الحياة الاجتماعية وتخلّلها لجميع مجالات التفاعل الاجتماعي.

إذا كنّا نعي تمام الوعي أنّ فوكو أقرب إلى نيتشه منه إلى سوسير، فما نبّهنا إلى سوسير إلاّ لأنّه ما عاد لنا أن نتعامل مع اللّغة بعده بمثل ما كان تعاملنا معها قبله. وإذا كنّا نعلم أنّ اهتمام فوكو ليس موجّهاً إلى القسمة بين دالّ ومدلول، بل اهتمامه موجّه للملفوظات (énoncés) والخطاب وكيفية انتاجه، فإنّه مع ذلك لا ينكر هذه الرّابطة بين الخِطابي (discursif) وغير الخِطابي. وقد كان كتب في «أركيولوجيا المعرفة» أنّ التحليلات الأركيولوجية «يجب أن تقارن الملفوظات وتعارض بينها في تزامنية ظهورها وتميّزها عن غيرها من الملفوظات التي تظهر في تواريخ أخرى، ووضعها في علاقة، بما لها من خصوصية، مع الممارسات غير الخِطابية التي تحيط بها وتقوم منها مقام العنصر العام»[3].

بوضوح أكثر، نودّ الاشارة إلى التراكم الذي تحمله «الكلمات» والى تحوّل الشحنات الدّلالية التي تجعل حدّها حدّاً واضحاً ونهائياً أمراً بالغ الصعوبة يصل حدّ الاستحالة. لكن هذه الاشارة ليست دعوة لموقف لا أدري، بل هاجسها ورهانها هو العمق التاريخي المسكون بالصّراع والاضافة والنكوص والقفز الأمامي والترصّد والعنف والرّغبة. لذلك يقول عبد الله العروي في مفهوم كمفهوم الايديولوجيا إنّه «ليس مفهوماً عادياً يعبّر عن واقع ملموس فيوصف وصفاً شافياً،

---

(2) فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامّة (تعريب صالح القرمادي، محمّد الشاوش ومحمّد عجينة)، الدار العربية للكتاب، 1985، ص. 37.

(3) M. Foucault, Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969, p. 205

وليس مفهوماً متولّداً عن بديهيات فيحدّ حدّاً مجرّداً، وإنّما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطوّرات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة. إنّه يمثّل «تراكم معان» مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدّولة أو الحرّية أو المادّة أو الإنسان»[4].

إذن في ظلّ تعدّد النظريات واختلاف أشكال التناول وتعدّد مناهج القراءة والتأويل وفي زحمة ما هو غير خِطابي، حيث تشمل العوامل غير الخِطابية «حقلاً مؤسّسياً، ومجموعة أحداث، وممارسات، وقرارات سياسية، وتسلسل سياقات اقتصادية، حيث تظهر تغيّرات ديمغرافية وتقنيات مساعدة واحتياجات إلى اليد العاملة، ومستويات عدّة من البطالة، الخ»[5]. وفي ظلّ كلّ ذلك ـ قد لا نعرف حتّى كيفية استخدام المفاهيم، ومنها مفاهيم المعرفة والسلطة. وقد لا يكون الغموض متأتّياً من عدم معرفة ماهية المعرفة وماهية السلطة (البحث عن الماهيات ليس موضوعاً فوكوياً) أو متأتّياً من عدم إدراكنا لواقع وعلاقات الملفوظات واختراق الموضوعات الخِطابية وتحوّل مواقع الذوات، وقد لا يكون سوء الاستخدام ذاك متأتّياً عن عجز في فهم كينونة اللّغة وتجذّرها في أصل بلا قرار، هو الامكانية العصيّة على التحديد السببي الرّاجع إمّا إلى كثرة الأشياء أو إلى نرجسية الذات، وقد لا يتأتّى الخلط أيضاً عن قناعة لا تدرك أنّ المفاهيم كالنظريات وكالبيوت والأجساد عرضة للانتهاك في كلّ لحظة، بل قد ينتج ذلك الاضطراب عن التحريف المقصود أو الأحكام المسبقة أو عن كثرة الاستعمال فتتحوّل الكلمة إلى بداهة تُنْسى مساءلتها، أو عن رفع الجدل إلى مرتبة المحرّم والمحظور سرّاً وعلناً فيرتبك الاستعمال، ويلتبس، لكن الالتباس يحدث أكثر ما يحدث من داخل فضاءات المعرفة والسلطة ومن تشعّب العلاقات وتداخل السياقات وتوزّع الممارسات في عتبات المعرفة واستراتيجيات السّلطة. تبعاً لذلك ليس المهمّ تحديد المفاهيم، فتلك مهمّة ألسنية أو سوسيو ـ ثقافية، إنّه بحث في البنى والعلاقات والممارسات، في ما يقوله الناس ويقومون به، في ما يخضعون له ويواجهونه، في ما يستبدّ بهم ويرغبون فيه، إنّه بحث في المواقع والمراتب، إنّه بحث «الحدث» في فرادته وندرته وصيغته التّصادفية كما في مادّيته المتوتّرة، في

---

(4) عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا (الادلوجة)، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، 1980، ص. 5.

(5) M. Foucault, Archélogie du savoir, p. 205.

كلمة إنّها مساءلة لجملة من الوقائع والتحوّلات التاريخية. فرغم ما لتحديد المفاهيم من قيمة حضارية وابستيمولوجية قصوى، فإنّ هاجس الإغراق في التجريد والخوف من السّقوط في «النظرانية» واستساغة لعبة «الكلمات» يدفعاننا للإصغاء والرؤية، وبذلك يكون التقاطع بين ما يتطلبه القول الفلسفي من ضرورة التجريد وما يستوجبه هذا القول ذاته من سكنى التاريخ، إنّها محاولة وضع خطاطة لتجربة الحداثة، لتكون الفلسفة كما حدّدها فوكو ـ وهو يتحدّث بشغف وحزن عن هيبوليت ـ «فكراً يتعذّر صبّه في قوالب كلّيائية... (إنّها) هذا الذي يطالعنا ويغيب عنّا وكأنّه سؤال يتردّد بدون انقطاع في صميم الموت والحياة والذاكرة»[6]. وماذا تكون الفلسفة إن لم تكن هذا السّؤال المحرج المتجذّر في هوّة «الأصل» اللانهائية، هذا السّؤال القائم وراء /وفي كلّ الأشياء، أليس هو النّزول إلى «الجحيم» بلغة نيتشه لمعاصرة التضحية المتولّدة من متاهة الحرّية لجعل الحوار ممكناً؟ أليس عمق السّؤال وصيغته التفجيرية هي التي تضعه على خطّ التماسّ مع ما يعتبر غير فلسفي، لتقوم «حفريات» في الخطاب ومحاورة للجنون والعيادة والسّجن والجنس، أي مساءلة مركّب المعرفة ـ السلطة؟ وحتّى إن كانت هذه الموضوعات تافهة، فإنّها تدفعنا، على الأقلّ لكشف ما يرتبط بها من مشكلات، ذلك «أنّ الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكّر أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نطرح مشكلة ما نحن عليه بالذات. ليس عمل الفكر أن يدين الشرّ الذي قد يسكن كلّ ما هو موجود، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كلّ ما هو مألوف وأن يجعل كلّ ما هو راسخ موضع إشكال»[7].

يهتمّ فوكو ـ من ضمن ما يهتمّ به ـ بما يسمّيه «الحاجات المفهومية» التي لا تتعلّق فقط بالموضوع، بل بمعرفة الظروف التاريخية التي تحدّد نوعية فهمنا وإدراكنا لوضع تاريخي معيّن، وهو ما يتطلّب بالضرورة معرفة الواقع الذي نعيش فيه، أي معرفة الرّاهن. وهو ما جعل فوكو ـ الذي كعادته لا تستهويه النصوص الكبرى ذات الصّيت العظيم ـ يلتفت بكلّ دهشة واهتمام إلى نصّ لكانط ـ كان

---

(6) ميشال فوكو: نظام الخطاب (تعريب أحمد السّطاتي وعبد السّلام بنعبد العالي)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص. 44.

(7) ميشال فوكو: نسابية الأخلاق، حوار مع هيوبرت دريفوس وبول رابينوف، ضمن كتابهما: فوكو: مسيرة فلسفية (تعريب جورج أبي صالح)، مركز الانماء القومي، بيروت، بدون تاريخ ص. 204.

يعتبر ثانوياً ولا يزال ـ ليرى فيه فاتحة لم يتعوّدها الفكر الفلسفي، وذلك لاهتمامه، لا بالعام والمطلق، بل بالحدثي والتاريخي، وبتساؤله عن معنى العصر الذي يعيشه، وهو «عصر الأنوار». فسؤال كانط «ما هو التنوير؟» (وهو عنوان المقال الذي نشره سنة 1784) سؤال محقّب (périodisé) وراهن، وسماته تلك هي التي جعلت فوكو يثمّنه تثميناً عالياً[8]. لكن إذا كان فوكو يوافق على المطلب الكانطي في الاهتمام بالرّاهن والدّعوة إلى استخدام «العقل الخاصّ»، استعمالاً عموميّاً وفي كلّ الميادين حتّى نصل إلى الاستقلالية والنّضج، فإنّه لا يوافق على الحلول التي يقترحها كانط والمتمثّلة في رعاية الدولة للعقل، ترعاه وتؤمّن تقدّمه، لأنّ هذا التّآزر بين العقل والدّولة ـ والذي تمّ فعلاً ـ سيجعل الجانب التنظيمي والأداتي للعقل يطغى على جانبه النقدي، فينساق إلى القسمة والتقويم والضبط، في نظام تأديبي متعدّد الشّبكات، إنّه يحدّد الخارج، لينظّم الدّاخل.

لكشف هذه البنية المعقّدة، كان لا بدّ من قيام بحث جينيالوجي (نسابي) يحدّد موقعيّاً ـ زماناً ومكاناً ـ التقنيات والآليات العاملة في بنية الواقع الانساني ليتهيّأ كمجال للضبط والتقويم. وسيشكّل كتاب «إرادة المعرفة» مساهمة في بلورة بعض هذه المواقع ببحثه نوعية العلاقات بين المعرفة والسلطة والجسد ـ بمتعه ورغباته ـ في المجتمع الحديث، لا بحثاً في هويّات تاريخية ثابتة، أو استعادة لوحدة شمولية، أو التفتيش عن معنى عميق لحياة جنسية متعذّرة المنال، ولكنّه يسائل الحقائق والسلطات في تشابك علاقاتها ودوام توتّرها واستمرار تقلّباتها. إنّه يتابع تحليلياً كيفيات عملها كاستراتيجيات ليفكّك الوهم الزاعم أنّ المعرفة معزولة عن السلطة. وهو يضع ـ بذلك ـ «الفرضية القمعية» موضع سؤال. فالفرضية القمعية تعتبر أنّ الحقيقة تتعارض جوهرياً مع السّلطة، وما دامت الحقيقة كذلك فإنها تمتلك قوة العنصر المحرر. لكن فوكو يذهب الى تفسير مغاير، فانطلاقاً من سلسلة بحوث ووقائع تاريخية ستظهر له علاقات أخرى بين الخطاب والسلطة والجسد أو بين المعرفة والحياة والسلطة. وستعلن هذه التركيبة الجديدة من العلاقات عن اسمها وهي تستحوذ على موضوعها وتحدّد مجال عملها وتبتدع الأدوات التي تمكّنها من النشاط والاستمرار، إنّها: «السلطة الحيويّة» التي بدت

(8) م. فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ضمن كتاب دريفوس ورابينوف، ص. 193.

عملها فعليّاً في القرن الثامن عشر ولا تزال تواصله إلى اليوم.

على أنّ ما يجب أن نلاحظه، أنّ فوكو حينما يهتمّ بالمعرفة والسلطة في «إرادة المعرفة»، فإنّه لا يهتمّ بثنائيّة يتواجه طرفاها بلا هوادة، أو لنلاحظ أنّ الثنائيّة لها ثلاثة معاني على الأقلّ كما يبيّن دي لوز[9]. فتارة يتعلّق الأمر بثنائية تضع حدوداً فاصلة وصارمة غير قابلة للخفض بين جوهرين كما عند ديكارت، أو بين ملكتين كما عند كانط، وطوراً تعبّر الثنائيّة على مرحلة مؤقّتة يقع تجاوزها نحو الواحدية كما عند سبينوزا أو برڤسون مثلاً، وطوراً آخر تكون الثنائية توزيعاً يعمل في قلب الكثرة كما هو الحال مع فوكو. فبالنسبة للمعرفة كما للسلطة ستصادفنا هذه الثنائيات المتزامنة والعاملة في الدّاخل والخارج بصيغة التوزّع والتوالد المتكاثر. فبالنسبة للخطاب (discours) مثلاً، تقوم علاقات في صلب الخطاب، وعلاقات بين الخطابات وعلاقات للخطابي بما هو غير خطابي. واللاّ ـ خطابي ذاته تتوزّع كياناته بين المنظّم والفوضوي واللاّ ـ منتظم. ولو تناولنا علاقة الملفوظات (énoncés) بالمرئيات (Les visibilités) للاحظنا أنّ الأولى لا تعمل إلاّ في صلب الكثرة الخطابية، والثانية في كثرة العوامل غير الخطابية، وفي نفس الآن تنفتح الأولى والثانية على شكل ثالث من الكثرة، هو علاقات القوى (السلطات) التي تخترقهما معاً من خلال كثافة المفاعيل (effets) وانتشارها.

تبعاً لزخم الأفكار والمفاهيم والأحداث التاريخية والاهتمامات الواردة في كتاب «إرادة المعرفة» رأينا أن نخطّط لعملنا بما يتلاءم والاطروحات الأساسية الواردة في هذا المؤلّف، دون أن نلتزم مع ذلك بحرفية التخطيط الوارد فيه، بل تعاملنا معه بروح ليست غريبة عن فوكو ذاته، فعدّدنا الاحالات ورجعنا إلى كتب ومقالات أخرى لفوكو ولغيره، رأينا فيها ما يدعّم ـ الكتاب ـ موضوع بحثنا، فيعيننا على الالمام بمفهوم المعرفة وتمثّل دلالة الفرضية القمعية، وآليات الاعتراف، أو ما يساعدنا على الدّخول في أحد الاهتمامات الكبرى لفوكو، وهي السّلطة، كيف حبسها التقليد «القانوني» في صيغة الهيمنة المتأتّية من فوق، وكيف عمل فوكو على إدراكها حالّة في الأجساد والخطابات، عاملة في الرّغبات، قائمة في المتع، أي رآها جسداً يعمل في الأجساد، وهي تتّخذ بذلك صيغة حربية يتعيّن على

(9) G. Deleuze, Foucault, Ed. de Minuit, Paris, 1986, p. 89.

الفلسفة أن تدركها في ميدان المعركة، أو ما يساعدنا على حفر أركيولوجي في الشّكل الذي به تأتّى لمنطوق الجنسانية (dispositif de sexualité). لأن «يصنع» أجسادنا من خلال لعبة المعارف والسلطات ليقوم للجنس «علم» يجبره على الكلام ويحوّل متعته إلى الاستمتاع بالحقيقة المنتزعة منه.

إذا كانت هذه بعض الاهتمامات الأساسية القائمة في «إرادة المعرفة»، فإنّها تهجس كلّها براهنيّة ما تتحمّله المجتمعات وما ينوء به الأفراد. وما من شكّ أن عمل فوكو ليس مجرّد استمتاع بالخطاب الذي ينتجه، بل اهتمامه موجّه إلى ممارسة نقدية ـ لا تقدّم حلولاً ولا شكّ ـ ولكنّها تقترح صيغاً للوجود وتفكّر في ما هو أخلاقي واستيتيقي. وبذلك تكون الأبعاد الأساسية الثّلاثة للواقع الإنساني الرّاهن، والتي يسائلها فوكو هي: الحقيقة والسّلطة والأخلاق. هذه الاهتمامات واستتباعاتها وتفريعاتها ونوعيّة المناهج التي يتوخّاها فوكو لبحثها وتحليلها، واستنتاجات تلك البحوث هي ما يشكل دعامة هذا العمل الذي أنجزناه.

الفصل الأول

المعرفة

في حوار مع كاترين كليمون، يقول دي لوز أنّ الفيلسوف «شخص يبدع داخل نظام المفاهيم، هو شخص يبدع مفاهيم جديدة. ثمّة أيضاً، وبطبيعة الحال، فكر خارج الفلسفة ولكنّه لا يتّخذ الشكل الخصوصي للمفاهيم. فالمفاهيم فرادات (singularités) تؤثّر في الحياة العادية، وفي زخم الأفكار المتداولة أو اليومية»[1]. هذا الموقف الذي يعلنه دي لوز ـ في ولعه بالجدّة والاضافة، وفي توقه إلى المختلف المبتكر، ولكن في تواضعه وبساطته أيضاً ـ ليس غريباً أو بعيداً عن الممارسة الفوكوية، رغم ما قد تتعرّض له هذه الممارسة من نقد أو سوء فهم، ورغم ما تتطلّبه من جهد ومصابرة حتّى تتمكّن فعلاً من ولوج فضاء السائد واختراق المألوف وزعزعة البداهات والقناعات. لقد كان نيتشه يقول «أن نكون الأوائل هو أن نكون ملعونين محتقرين». وليس خفيّاً على فوكو خطر المجازفة، ولكنّه مع ذلك لا يتورّع عن خوض لعبة «الكلمات» و«الأشياء»، وأيّ شيء أجمل ـ نيتشياً ـ من اختيار اللّعبة الخطرة؟ هذه الميزة كان أشار اليها جورج كانقيلام حين كتب بخصوص فوكو، «إنّه لأمر عسير أن نكون الأوائل في إعطاء اسم لشيء ما، أو على الأقلّ وضع بيانٍ وصفي للشيء الذي نقترح له اسماً. لذلك لم يكن مفهوم الابستيمية تامّ الشّفافية مع أنّ فوكو وضع مؤلّفاً كاملاً لتوضيحه»[2] (وهو كتاب الكلمات والأشياء). عسر التسميه الذي يشير اليه كانقيلام هو العسر المتعلّق بكلّ

---

(1) L'Arc N° 49, nouvelle édition, 1980, p. 100.

(2) G. Canguilhem, Mort de l'homme ou épuisement du cogito, in Critique N° 242, Juillet 1967, p. 604.

كتابة تأسيسية. وهي كتابة تتطلّب فراغاً مادّياً يمكّنها من القطع مع ما يعيقها من المهترئ والمتآكل والمتأبّد أو السّاعي إلى التأبّد. هذه الكتابة التي تتطلّب فراغاً مادّياً وفضاءً يمكّنها من الحركة لا يمكنها أن تكون غير كتابة مادّية. لكن هذا الاقرار يظلّ فرضية تحتاج إلى تأكيد، ستعمل الصفحات اللاّحقة على بيانه. إنّ مفهوم الابستيمية الذي أشار اليه كانقيلام ليس هو المفهوم الوحيد الراجع استعماله بخصوصية إلى فوكو، بل ستعاضده تباعاً مفاهيم أساسية أخرى كمفاهيم الخطاب والملفوظة والمنطوق، وهي مفاهيم يستحيل بدونها إدراك مفهوم المعرفة عند فوكو. فلنتابع، بإيجاز شديد، بعض دلالات هذه المفاهيم.

1 ـــ الابستيمية

يكتب فوكو في أركيولوجيا المعرفة «في الواقع، نفهم بالأبستيمية مجمل العلاقات التي قد تربط، في وقت معيّن، بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالاً لأشكال ابستيمولوجية ولعلوم، وعند الاقتضاء، لأنظمة معقّدة... الأبستيمية ليست نوعاً من المعرفة أو نمطاً من العقلانيّة يعبّر باجتيازه العلوم الأكثر تنوّعاً عن الوحدة المطلقة لموضوع ما، لعقل ما أو لعصر ما، إنّها مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها. بين العلوم، في وقت معيّن، عندما نحلّلها على مستوى الانتظامات الخطابية»[3]. يعرّف فوكو الابستيمية ايجاباً وسلباً. فمن حيث ما هي، فهي جملة الرّوابط والعلاقات القائمة بين كثرة من المعارف المتنوّعة في حقبة زمنية معيّنة، ولا يشترط في هذه المعارف أن تكون علميّة أو ذات أساس علمي، فقد سبق لفوكو أن كتب بخصوص القرن السّادس عشر «أنا نعتقد بيسر أنّ معارف القرن السّادس عشر كان يشكّلها مزيج غير قارّ من المعرفة العقلية والأفكار المتأتّية من الممارسات السّحرية ومن ارث ثقافي زادته اعادة اكتشاف النّصوص القديمة سلطات سيادة»[4]. وأمّا من حيث ما ليست إيّاه فالأبستيمية ليست وحدة، لا لموضوع ولا لعقل ولا لعصر ما، وهي بذلك لا يمكن مقاربتها إلا انطلاقاً من الفنمنولوجيا حيث لموضوعات العالم حضورها ومعناها، وليس علينا إلاّ التوجّه

(3) M. Foucault, Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969, p. 250.

(4) M. Foucault, La prose du monde, in Diogène N° 53, Gallimard, Janvier/ Mars, 1966, p. 38.

اليها للاصغاء لذلك المعنى، ولا انطلاقاً من فلسفة الذّات، حيث أولويّة «الكوجيتو» المانح للدّلالة من حيث هو وحدة أوّليّة تأسيسية، ولا استناداً إلى فلسفة في التاريخ، بمقتضاها تتبلور «روح العصر» وتتحدّد الحتميّات الموجّهة لمعنى التاريخ وتواصله وغائيّته. يقول فوكو «لا شيء، كما ترون، أبعد عنّي من السّعي إلى صورة قهرية، وحيدة وذات سيادة، فأنا لا أبحث انطلاقاً من دلائل مختلفة عن متابعة «روح العصر» أو الشكل العام للوعي.... لقد درست بالتداول مجموعات خطابات، وبيّنت خصوصياتها. لقد حدّدت لعبة القواعد، والتحوّلات والعتبات، والبواقي (rémanences)، لقد ركّبت كلّ ذلك ووصفت حزمات العلاقات»[5]. الاهتمام بهذا التكاثر والتوالد وتعقد العلاقات وتعاقب الانزياحات هو ما يجعل الابستيمية «حقلاً مفتوحاً للعلاقات القابلة للوصف دون حد»[6] وهو ما يبعد في نفس الآن، مفهوم الابستيمية عن مفهوم البنية عند البنيويين، وعن مفهوم الشّخصية الأساسية عند الانتروبولوجيين. فبالنسبة للبنيويين تتحدّد البنية بقواعد متعالية هي شرط امكان التاريخ، وهي القواعد التي بمقتضاها تتمّ اعادة تنظيم العناصر، حيث لهذه القواعد الشكلية فعالية سببية. وهو ما جعل دي لوز يلاحظ أنّ «فوكو يؤاخذ البنيوية على طابعها الأكسيومي الرّاجع إلى مستوى محدّد بدقّة، فهي تشكّل نظاماً متجانساً»[7]. لا يعترف بالتعدّد والمغايرة واختراق البنيات ذاتها. أمّا «الشّخصية الأساسية» فيحدّدها الأنتروبولوجيون كمفهوم فاصل بين الثقافات به تتحدّد درجة انتماء الفرد للكلّ الثقافي، وبه تقاس قدرة ثقافة ما على تثبيت معاييرها، ودمج أفرادها، فهي وإن كانت تعطي الانطباع بمماثلتها لمفهوم الابستيمية، من حيث أنّ هذه الأخيرة هي، بمعنى ما، النظام المرجعي لحقبة تاريخية معيّنة في ثقافة ما ـ أو كما يقول فرنسوا فال «الابستيمية كشرط لوضع معرفي جديد»[8] ـ فإنّ الاختلاف ـ مع ذلك ـ بين المفهومين شديد الوضوح، إذ يعوّل مفهوم «الشخصية الأساسية» بالأساس على وحدة ثقافية مفترضة، مزيحاً بذلك مفاهيم الاختلاف والصّراع وتباين طرق الاجابات على الصّعوبات والعوائق. وقد لاحظ فوكو في «الكلمات والأشياء» أنّ

(5) M. Foucault, Réponse à une question, in Esprit, Mai, 1968, p. 854.

(6) Ibid., p. 853.

(7) G. Deleuze, Foucault, Ed., Minuit, Paris, 1986, p. 23.

(8) François Wahl, Qu'est-ce-que le structuralisme? Seuil, Paris, 1973.

الاتنولوجيا لا تظهر أبعادها الفعلية الاّ في السّيادة التاريخية... للفكر الأوروبي كما في العلاقة التي بها تواجه الثقافات الأخرى كما تواجه ذاتها»[9]، أي أن شرط قيام الاتنولوجيا كما الأنتروبولوجيا الثقافية التي نحتت مفهوم «الشّخصية الأساسية» متجذّر في قسمة معيارية. وهي وان ساهمت بوجه ما في تحطيم الاستعمار الأوروبي، فهي بحكم انتمائها للعقل الغربي تمثّل علامة نسيان ساذج لمركزية اتنولوجية ثقافية معارضة وهميّاً للاستعمار. لذا اذا كان مفهوم الشخصية الأساسية هو «في نفس الآن مفهوم لمعطى ولقاعدة (norme) يفرضها كلّ اجتماعي على مكوّناته ليصدر بشأنهما أحكاماً تقويمية وليحدّد الاستواء والانحراف، (فإنّ) مفهوم الابستيمية هو مفهوم تربة عضوية (Humus) لا تنبت غير بعض أشكال تنظيم الخطابات دون أن تؤدّي مجابهة هذه الأشكال لأشكال أخرى إلى تقويمات معيارية، فليس هنالك اليوم فلسفة أقلّ معيارية، ولا أبعد عن الفصل بين السّويّ واللّاسوي من فلسفة فوكو»[10].

إذن ليست الأبستيمية قاعدة معيارية أو جرداً شمولياً لطرق انتاج المعارف، بل هي «هذا الأساس لكلّ علم ممكن»[11]. قد يغرينا هذا الفهم بتنزيل فوكو في قائمة الكانطيين ـ الجدد (Néo-Kantiens) بما أنّه مهتمّ ببحث شروط المعارف، لكن حتّى وإن قبلنا ذلك، فإنّ الفروق أساسية بين فوكو وكانط. ذلك أنّ الشّروط التي يبحثها فوكو هي شروط «التجربة الفعلية وليست شروط كلّ تجربة ممكنة... إنّها (شروط) إلى جانب «الموضوع»، إلى جانب التكوّن التاريخي وليست إلى جانب ذات كلّية (فالقبلي ذاته تاريخي)»[12]. ونستطيع القول إنّ هذه التاريخية قائمة في عمليات التحقيب، أو كما يقول جان لوك شليمو «الابستيمية هي الـ«كيف» «نعرف؟» لهذه أو تلك من الفترات»[13]. فمتابعة الجنون أو العيادة أو الحياة واللّغة والشغل، أو الجنسانية، متابعات موقعية، قطاعيّة، مؤرخنة، تظهر هذه الموضوعات في عرائها المادّي المنكشف في الممارسات الخطابية ضمن شروط

(9) M. Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966, p. 388.
(10) G. Canguilhem, Mort de l'homme ou épuisement du cogito, p. 612.
(11) Ibid., p. 605.
(12) G. Deleuze, Foucault, p. 67.
(13) Jean Luc-Chalumeau, La pensée en France de Sartre à Foucault, Ed. Fernand Nathan, Paris, 1974, p. 50.

الوجود لا ضمن شروط الامكان، بـ «تحليل النظم الخطابية المحدّدة تاريخياً والتي نستطيع تحديد عتباتها وتعيين شروط ظهورها وزوالها»[14]. مادّية هذه التحليلات تزيح أيضاً ما يمكن أن نرجع به الابستيمية إلى بنية لا شعورية، وهو غموض لم ينج منه مفكّر كبير كمحمّد عابد الجابري، إذ كتب «يمكن أن نلتمس لمفهوم «النظام المعرفي» (Epistémè) تعريفاً أوّلياً ومجرّداً في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاّشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاّشعورية»[15]. فهم الأبستيمية بلغة اللاّشعور، فهم يحافظ ـ ولا ريب ـ على ما حذّر منه فوكو، وهو تواصل الاعتقاد في ذاتية باطنية وفي فائض من القول وقع كبته ويجب العمل على دفعه للبروز ـ وهو أمر لا يعتقد فيه فوكو كثيراً كما سنرى ـ وإذا كان من الضروري البحث في ما يجعل الخطابات والممارسات على ما هي عليه، فلربّما كان الأقرب إلى ابستيمية فوكو الحديث عن الضمني لا عن اللاّشعوري، إذ يكون المقصود بالأبستيمية ـ كما يقول برنار هنري ليفي ـ إنّها «الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معيّن ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزّع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزّع مشاكله، وقاعدة توزّع أساليبه، أي فرش من الاكراهات المغلقة وغير المتحدّدة الملامح، التي تسم من قَبْل كلّ خطاب»[16].

2 ـ الخطاب والملفوظة

في مقال منشور سنة 1968، كتب فوكو أنّ مشروعه يتعلّق بـ «اقامة تاريخ للخطاب وليس للفكر»[17]. فما الخطاب؟ هل هو موضوع للتحليل أم «نصب يوصف في وضعه الخصوصي»[18]؟ عمّا ذا يجب أن نبحث فيه، عن قوانين بنائه أم عن شروط وجوده؟ أنرجعه إلى الذات، إلى الفكر، إلى الوعي أم إلى حقل الممارسة التي تلفّه؟ هل هو تواصل بين الذوات أم هو تحليل توصيفي «لأرض

(14) M. Foucault, Réponse à une question, p. 862.

(15) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، الجزء الأوّل: نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984، ص. 37.

(16) برنار هنري ليفي: نظام فوكو، ص. 55.

(17) M. Foucault, Réponse à une question, p. 858.

(18) Ibid., p. 860.

الناس»؟ هل هو نسق مغلق أم هو هذا التشظّي (fragmentation) وهذه البرّانية (extériorité) المبعثرة، هذا الفراغ، وهذا الخارج الذي بداخله لا يفتأ يتحدّث الخارجي أبداً؟

الخطاب كما حدّدته «أركيولوجيا المعرفة»؛ «ليس وعياً يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، ليس الخطاب لغة تضاف لها ذات تتكلّمها، بل هو **ممارسة** لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتّتابع»[19]. إنّ الالحاح على خصوصية الخطاب واستقلاليته النسبية وكيفية **ممارسته** مكّنت فوكو من تخطّي السّلطة المنسوبة إلى الذات، سواء كانت ذاتاً فردية أو جماعية، محايثة أو متعالية، صاحبة سيادة مطلقة أو مصدراً للمعنى والقيمة. إنّه إقصاء الوعي الفضولي الذي يزعم كونه «وعياً شقياً» يلازم نظام الأشياء ويتحمّل هموم العالم. وكم كانت الاشارة مؤثّرة حين أعلن فوكو في درسه الافتتاحي في «الكوليج دي فرانس» أنّه «بدل أن أكون ذلك الشّخص الذي منه يأتي الخطاب أفضّل أن أكون فجوة رهيفة في مجراه العرضي، ونقطة اختفائه الممكنة»[20]. إنّه التيهان في كيان اللّغة وفي فجوات الخطاب وعرضيته، في محدوديته وندرته، في تزمنه وثقل مادّيته، في حدثيّته وتشابك علاقاته. «فالخطاب ليس موقعاً تقتحمه الذاتية الخالصة، بل هو فضاء لمواقع وأنشطة متباينة للذوات»[21]. إنّه الخطاب ـ الموقع كساحة للفعل، والصراع والرّغبة، إنّه فضاء للانتشار والتواتر والتوزّع، ممّا يجعله مسرحاً للاستثمار، واستراتيجية تحدّد المنطوق والمكتوب والمرئي لا بحثاً عن معنى خفيّ يظهره التعليق والتأويل، ولا عن قيمة مسكوت عنها، نفكّك آليات كبتها فنسحبها للنّور، ولا عن صمت يلفّه ويحيط به. الخطاب «سلسلة منتظمة متميّزة من الحوادث»[22]. ذلك أنّ تحليل الملفوظات المكوّنة للخطاب، بما هو تحليل تاريخي «لا يفتّش في الأشياء المقالة عمّا تخفيه، وعمّا قيل فيها ورغماً عنها، وعن اللاّ ـ مقال الذي تحجبه[23]، بل يبحث عن شروط تكوّنها وقوانين بنائها وعلاقات توزّعها وكيفية

(19) M. Foucault, Archéologie du savoir, p. 220.

(20) م. فوكو: نظام الخطاب (تعريب أحمد السطاتي وبنعبد العالي) الدار البيضاء 85، ص. 7.

(21) M. Foucault, Réponse à une question, p. 857.

(22) م. فوكو: نظام الخطاب، ص. 35.

(23) M. Foucault, Archéologie du savoir, p. 143.

عملها ودلالة ظهورها بدل ظهور غيرها. فالملفوظة «ليست وحدة من نفس نوع الجملة، القضيّة أو الفعل اللّغوي، إنّها لا ترجع إلى نفس المقاييس»[24]. فبمجرّد تلفّظها تتحدّد الملفوظة في مجال التلفّظ وخارج هذا المجال لن تكون ممكنة بل لا وجود لها البتّة. وأحد المحدّدات المكوّنة لهذا المجال التلفّظي هو مادّيته إذ «يجب أن يكون للملفوظة فحوى، وسند وموقع وتاريخ»[25]. تحديد مادّية ما يقوله الناس، وتاريخيته ولماذائيّته هي التي تظهر ندرة الملفوظات، أي أنّه لم يقع قول كلّ شيء وإنّه بالامكان قول الكثير باختراق مستويات عدّة، ممّا يجعل الملفوظة كموضوع، موضوعاً للرّغبة والصّراع، وهي موضوع، شأنه شأن بقيّة الأشياء «يتداول، يستعمل، يتخفّى، يعد بتحقيق رغبة أو يعمل على منعها، يهادن بعض المصالح أو يواجهها، يدخل في نظام النّزاعات والصراعات، يصبح موضوع تملّك أو خصومة»[26]. إنّ الوقائع ليست كائنة بذاتها، والأشياء ليس من الضروري أن تكون على ما هي كائنة عليه. والقول انّ تلك هي طبيعة الأمور، هو ما يعيق التفطّن إلى أشكال الممارسات وخصوصياتها، فننسى الممارسة لننساق إلى الاعتقاد في غائيات مبتسرة وتعميمات تواصلية خادعة، ونتخلّى بالتالي عن الممارسات الخطابية: كيف تنتج، ومن المفوّض لانتاجها؟ ما مكان صدورها وما موقع من يتداولونها؟ كيف تصبح بعض الملفوظات جدّية وكيف تعبّر جدّيتها تلك عن توطّد إرادة الحقيقة؟ كيف تتفاعل وتتصادم الوقائع المادّية والأحداث التاريخية لتظهرنا على ما تكونه «الأشياء» بالنسبة للذين بأيديهم خطاب الأشياء؟.

إنّه القلق الذي ينتاب فوكو إزاء الخطاب، لا قلق ذات يقتلها الضّجر والسأم الفردي، بل قلق منبعث من عمق العقلانية الغربية، قلق يحثّه التسؤال ويدعمه ما آل إليه الوجود واحساسنا بالوجود، «قلق حول ماهية الخطاب في واقعه المادّي وباعتباره مكوّناً من أشياء منطوقة ومكتوبة، قلق حول هذا الوجود الانتقالي المقدّر عليه الزّوال بموجب ديمومة لا حول لنا معها ولا قوّة، قلق يكمن في إحساسنا، تحت وطأة هذه الفعالية بسلطات ومخاطر نتخيّلها تخيّلاً سيّئاً، قلق يتأتّى من توهّمنا لألوان من المعارك والانتصارات وضروب من الجروح والهيمنة، والاستبعاد

(24) Ibid., p. 114.
(25) Ibid., p. 133.
(26) Ibid., p. 138.

منبعثة من خلال كثرة من الكلمات قلّم الاستعمال الطويل أظافرها»[27]. ذلك أن الملفوظة (énoncé) قد تملي قانونها وتعيّن نوعيّة المقاربة التي تحدّد تعاطينا مع العالم، ولكنّها حين تخفض لدلالة واحدية البعد، مفقرة، مهترئة، فإنّها لن تكون غير انعكاس لوجود تآكلت ـ هو ذاته ـ قدرته على التجدّد. في هذا الحيّز، بين الفكر والرّغبة والكلمة تندسّ السّلطة لتمرّر اسمها ومعناها. بعبارة أشدّ وضوحاً وإيجازاً، إنّ قلق فوكو وتساؤله قائمان حول «إرادة المعرفة»، بل «إرادة الحقيقة» تحديداً، بصيغة أخرى: كيف تشكّل هذا المركّب من السّلطات والمعارف والرّغبات في فضاء الخطاب بما هو نظام توزّع، لا فضاء تشرنق أو رحم ولادة أو خواء لا شعوري؟

3 ـــ ملفوظة القمع وصورة التّبشير

يعرّف فوكو القمع على أنّه ليس مجرّد منع، بل هو إقصاء، وإسكات، وإعدام ما يجب قمعه بمجرّد محاولة ظهوره. إنّه يعمل وفق آلية ثلاثية من التحريم، والتغييب والصمت، حتّى أنّه بإزاء الموضوع الذي يضربه القمع «لا شيء يمكن قوله أو رؤيته أو معرفته»[28]. فالقمع هو ما يحرم «الموضوع» من مادّيته، و«الذات» من قدراتها، بل انّه ما يمنع المعرفة، كعلاقة، إذا تجاوزنا مفاهيم الذات والموضوع، حيث لا ذات تعرف موضوعاتها بكيفية مسبقة أو تتوجّه لموضوعات مثقلة بالمعنى هي التي تشكل الذات. الفرضية القمعية هي إذن مما يتنافى والمعرفة المتشكّلة من «تكوينات تاريخية، من وضعيات (Positivités) ووقائع، من «طبقات رسوبية» متكوّنة من كلمات وأشياء، من الابصار والقول، ممّا يرى وممّا يقال»[29].

على أنّ ما يغري في تبنّي الفرضية القمعية، هو يسر الرّبط بين قمع الجنسانية وتطوّر الرّأسمالية وصعود النظام البرجوازي. ولهذا الرّبط مبرّرات ثلاثة أساسية هي: الحفاظ على قوّة العمل ومنعها من التشتّت في ممارسة المتع إلاّ ما كان منها مقنّناً ومراقباً ومؤسّسياً مؤدّياً إلى الانجاب. ثاني هذه المبرّرات هو يسر تحليل القمع في غياب القدرة على تفكيك آليات الجنس وفاعلياته. أمّا ثالث هذه

---

(27) ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص. 9.

(28) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 10.

(29) Gilles Deleuze, Foucault, p. 55.

المبررات فهو أنّ الفرضية القمعية تشرّع لخطاب خلاصي تبشيري حول الجنس، وهو خطاب واعد بالانعتاق من ربقة الحاضر القمعي. ذلك أنّ «الحديث عن القمع يشرّع للحديث عن الثّورة والسّعادة، أو الثورة وجسد آخر أكثر جدّة وجمالاً، أو (الحديث) أيضاً عن الثورة والمتعة. فالكلام ضدّ السّلطات، قول الحقيقة والوعد بالمسرّة، الرّبط بين إشراقة الوعي والانعتاق وبين الملذّات المتنوّعة، إقامة خطاب تترابط فيه صرامة المعرفة بإرادة تغيير القانون، بحديقة المتع المشتهاة، هو ذا ما يشدّ عزمنا دون شكّ للحديث عن الجنس بلغة القمع»[30]. إنّه التعاضد والتآزر بين ملفوظة القمع وصورة التبشير يحملهما «المثقّف الشمولي» الذي يتكلّم باسم الانسانية والحقيقة والمستقبل، فهو حامل راية الحقّ، وبشارة الغد المشرق، فهو صاحب الحقّ في شمولية المعرفة، وهو الوكيل الشّرعي للكلّية والمراسل الكفء للمطلق، حيث يتقوّم التفلسف كفكر شمولي وكتأمّل تأسيسي أو كقوّة كشف تحمل معايير القيمة والدّلالة. فهو الذي يقول الحقّ ويمتلك الحقيقة ويجسّد الشّمول. ولمحة تاريخيّة موجزة يمكن أن تكشف لنا مأتى هذا الذي يسمّيه فوكو «المثقّف الشّمولي». إنّه آت من سحنة تاريخيّة محدّدة، هي وجه رجل القضاء والقانون أي الحقوقي الذي يواجه السلطة والاستبداد والتجاوزات وغطرسة الثروة بكلّية العدالة وانصاف القانون المثالي وقوّة الحقّ والمشروعيّة، وبما هو عادل عقلاً وطبيعة، وبما يمكن ويجب أن يسود باطلاق[31].

إنّ هذا الفضاء المزدوج الأخلاقي ـ القضائي الذي يتحرّك فيه المثقّف الشّمولي هو الذي يمنحه فرصة عدم التعامل المباشر مع السّلطة، وهو نفس الفضاء الذي يمكّنه من الانسحاب والتمركز على هامش السّلطة أو في موقع متعال ليحكم عليها. لذلك و«لأجل أن تكون العدالة عادلة يجب أن يجسّمها من يكون خارج اللّعبة، أي المفكّر اختصاصي الأمثلية [32] (idéalité). فالمثقّف «الناطق بلسان المعرفة والوعي الواضح، يستقرّ في هذا المكان المفضّل، إنّه خارج السّلطة إنّما ضمن المعرفة. ومواعظه ـ التي تشجب الظلم وتبشّر بنظام جديد ـ مستحبّة الالقاء

(30) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 14.

(31) M. Foucault, Vérité et pouvoir, in l'Arc, N° 70, p. 23.

(32) M. Foucault, Sur la justice populaire, in Les Temps Modernes, 310 Bis, 1972, p. 361.

للغاية وسهلة القبول»[33]. ذاك هو ما يسمّيه فوكو «منفعة المتكلّم»[34] حيث يتآزر قول الحقيقة والتبشير بالمتعة، وهما اللّتان تخشاهما السّلطة وتقمعهما. لكن رغم وهم التحرّر والتّعالي ورغم زعم امتلاك القول الفصل، فإنّ «روبسبيار لا ينام وتحت مخدّته العقد الاجتماعي، ولا لويس الرّابع عشر وتحت وسادته الليفياتون»[35]. بل على العكس فالمفكّر ذاته هو في نفس الآن موضوع السّلطة وأداتها، والفكرة التي يحملها المفكّرون الشّموليّون على أنّهم موجّهو الضمائر ومنتجو خطاب الحقيقة، وعازفو نشيد الخلود تنتمي هي ذاتها لنظام السّلطة، بدءاً من لقب الفيلسوف» هذا اللّقب الشّريف الذي يتّضح فيه التدرّج الاجتماعي للدّراسات والذي ينطوي في بعض الفضاءات الاجتماعية.... على قدرة رمزيّة على الارشاد إلى الطّرق والتوجيه نحو العقائد، تلك القدرة التي تكون هائلة في بعض الأحيان والتي تظهر في شكلها الخالص عندما تمكّن من النفوذ أو القدرة على التضليل المشروع اللذين لا يستمدّان دعامتهما من قوّة مضمون العبارات الفلسفية ولا من قيم صدقها»[36]. ورغم ما في قول بورديو من إحالة واضحة إلى ما كان قد قاله برتراند رسّل بخصوص الفلاسفة ـ حيث إنّهم لا يستمدّون قيمتهم الاّ من غموض عباراتهم ـ فإنّه يشير، على الأقلّ، إلى هذا الاستثمار الرّمزي للاسم، لكنّه يتجاهل في نفس الآن أنّ الاسم الذي يستثمر نفوذه، هو نفس الاسم الذي تعرّض تاريخياً لكلّ ضروب الاقصاء والعسف والتقتيل. لكن ذلك لا يجب أن يعود أيضاً ليمنح لـ «المفسّر الأكبر» زعم النفاذ المميّز إلى المعنى، وادّعاء خروج الحقائق، التي يكتشفها، عن كلّ سلطة، فمثل هذا الادّعاء يسهم في استراتيجيات السّلطة وأفاعيلها ودواليب عمل أجهزتها.

ولعلّ الأمر الأكثر مأساويّة أنّه في الوقت الذي يبحث فيه هذا المفكّر الشّمولي، في ما يجب أن يكون، حينها تكون السّلطة بصدد وضع دواليب العقاب والقسر موضع عمل. إذ «في حين يبحث المشرّعون والفلاسفة في الميثاق عن

(33) دريفوس ورابينوف. ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 119.

(34) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 13.

(35) B. De Jouvenel, Les débuts de l'Etat moderne, Fayard, Paris, 1976, p. 29.

(36) بيير بورديو: العلوم الاجتماعية والفلسفة، ضمن مجموعة مقالات بعنوان الرّمز والسلطة (ترجمة عبد السلام بنعبد العالي) دار توبقال للنشر، المغرب 1986، ص. 45 -46.

نموذج أوّلي لبناء أو إعادة بناء الجسم الاجتماعي، حينها يكون العسكريون، ومعهم اختصاصيّو الضّبط، منهمكون في إنشاء وبلورة سبل قسر وإكراه الأجساد الفردية والجماعية»[37] من كلّ ذلك يستنتج فوكو «إنّنا في زمن يجب أن تعاد فيه صياغة وظيفة المثقّف المختصّ لا أن تهجر، رغم حنين البعض إلى كبار المثقّفين «الكلّيين» (القائلين «نحن بحاجة إلى فلسفة»، إلى «رؤية للعالم»)[38].

إذن رفض فوكو للفرضية القمعية والتشكيك فيها هو نفس الآن بحث في سلسلة النّسب التي تحدّدها لبيان علاقة الحقيقة ـ السّلطة كعلاقة تكوّن داخلي مزدوج ومتآن، لا كعلاقة خارجية انتفائية. وهو يقيم بذلك ثلاثة شكوك أساسية إزاء الفرضية القمعية، تتبلور في ثلاثة أسئلة: تاريخية، وتاريخية ـ نظرية، وتاريخية ـ سياسية، أي التساؤل حول اليقين التاريخي لقمع الجنس منذ القرن السّابع عشرة، والتساؤل حول أوالة السّلطة، هل انّها تعمل من خلال المنع والرّفض والاقصاء والنّبذ، وأخيراً التساؤل حول الخطاب النّقدي الذي يواجه السّلطة القمعية، هل هو خطاب يسدّ الطريق على آلية سلطة ترفض كلّ معارضة، أم أنّه يشكلّ جزءاً من الشّبكة التاريخيّة التي يواجهها بمنحها اسم القمع؟[39] لكن وضع هذه التساؤلات لا يعني البحث عن إقامة فرضيات معاكسة، بل هو تفكيك للكيفية التي تعمل من خلالها الفرضية القمعية. لذلك يكتب فوكو «إنّ الشكوك التي أودّ إقامتها في مواجهة الفرضية القمعية ليس هدفها إظهار خطأ هذه الفرضية بقدر ما هو البحث عن إعادة وضعها في فضاء الاقتصاد العام للخطابات حول الجنس في المجتمعات المعاصرة منذ القرن السّابع عشر. لماذا «الحديث عن الجنسانية، ما قيل بخصوصها؟ ماذا كانت أفاعيل السّلطة المتولّدة عمّا يقال عن الجنسانية؟ ما العلاقات بين هذه الخطابات وتأثيرات السّلطة والمتع التي تستثمرها هذه التأثيرات؟ أيّة معرفة تشكّلت انطلاقاً من ذلك؟ وباختصار يتعلّق الأمر بتحديد عمل ومبرّرات وجود نظام السّلطة ـ المعرفة ـ المتعة، الذي يؤسّس عندنا (في المجتمعات الأوروبية) الخطاب حول الجنسانية الانسانية»[40].

---

(37) M. Foucault, Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975, p. 171.

(38) M. Foucault, Vérité et pouvoir, p. 25.

(39) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 18.

(40) Ibid., p. 19.

ما يفعله فوكو هو إذن تحويل وجهة القضيّة، فمن التساؤل حول المسموح والممنوع يتوجّه السّؤال إلى موقع الخطاب لأولئك الذين يتحدّثون، لمواقفهم ووجهات نظرهم، للمؤسّسات التي تحثّ على الخطاب وتعمل على نشره وتدعيمه. إنّ سؤاله يتوجّه إلى فهم الكيفية التي بها «كان كلّ شيء يجري كما لو أنّ إرادة الحقيقة، بدءاً من الارث الأفلاطوني لها تاريخها الذي يختلف ويتميّز من تاريخ الحقائق الضاغطة. إنّه تاريخ مخطّطات يشمل جملة المواضيع التي ينبغي أن تعرف، تاريخ لأوضاع ووظائف الذّات العارفة، تاريخ الاستغلال المادّي والتّقني والأداتي للمعرفة»[41]. وإذا تعلّق الأمر بالجنس، فلا يهمّ في ذلك ما يقال من حقيقي أو زائف حول الجنس بقدر ما يهمّ البحث عن «إرادة الحقيقة» التي تشكّل في نفس الآن ركيزة وأداة للممارسات الخطابية والتقنيات السّلطوية، حتّى يتخلّص «التحليل من الامتيازات الممنوحة لاقتصاد الندرة ولمبادئ الندارة، للبحث على العكس من ذلك عن مؤسّسات الانتاج الخطابي، وانتاج السلّطة... وانتاجات المعرفة»[42].

إنّ التحليلية الفوكويّة تبيّن هذا الانفجار الخطابي وانتشاريته وتسارع وتيرته. فضدّ الفرضية القمعية التي تحيل إلى الصّمت بين فوكو الحثّ والايعاز المؤسّساتي للحديث عن الجنس «بشكل علني وبتراكم تفصيلي لا متناه»[43]. ذلك أنّ كلّ عصر يقول ما يستطيع قوله، فهو لا يخفي ولا يقنّع ولا يشكّل مواضيع ممارساته كأسرار تنتظر مجيء أبطال قادرين على هتكها واعلانها. ذلك أنّ حقيقة أيّة ملفوظة «ليست في صمت معناها، أو في الكلام الأخرس الذي تستخرجه عملية التعليق، بل انّ حقيقتها قائمة في موقعها، وفي استراتيجية المتحدّث بها... بحيث أنّ السّؤال لا يتعلّق بما يقوله، بل بالذي قاله، وبلماذا قاله، من الذي يتملّك الخطاب ولأيّ هدف أو غاية يستعمله؟»[44].

إنّ هذه المهمّة التي يتابعها فوكو، هي دفع وتطوير لمهمّة نيتشية بالأساس،

---

(41) م. فوكو: نظام الخطاب، ص. 15.

(42) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 21.

(43) Ibid., p. 27.

(44) برنار هنري ليفي: نسق فوكو (ترجمة محمد سبيلا) ضمن نظام الخطاب ومقالات أخرى، دار التنوير، بيروت 1984، ص. 59.

في جينيالوجيا الأخلاق «خاصّة، والبحث عن مأتى القيم ودلالاتها. ولو شئنا أخذنا في ذلك مثالاً واحداً، هو مثال الزّهد. فهو لا يحمل نفس الدّلالة ولا يتمتّع بنفس القيمة ولا يشير إلى ذات «الشّيء» بالنسبة لمستعملين مختلفين، فهو قد لا يعني شيئاً بالنسبة للفنّانين كما يمكن أن يعني أشياء كثيرة. أمّا بالنسبة للفلاسفة والعلماء فهو أشبه ما يكون بالغريزة الدّافعة إلى البحث عمّا يلائم الرّوحانية الرّفيعة. بالنسبة للنّساء، يعني الزّهد فتنة مغرية تضاف إلى غيرها، بالنسبة لذوي الأجساد المنهكة هو سلاحهم ضدّ الألم والضّجر، وهو عند الكهنة أداة نفوذهم المفضّلة، وهو عند القدّيسين ذريعة لتحقيق راحتهم في العدم أي «الله»[45]. ولعلّ فوكو لا يجانب الصواب في فهمه لنتيشه حينما كتب في الستّينات، أنّه إذا ما كان للتأويل أن ينتهي فذلك لأنّه لا شيء هنالك يمكن تأويله. فلا شيء أوّل للتأويل، بل في العمق كلّ شيء تأويل، وكلّ دليل (signe) هو تأويل لدلائل أخرى لا شيء يعطي ذاته ليؤوّل[46]. هذه التأويلات تنبثق من الإكراهات والانحرافات، من شتات الحوادث وضراوة الأكاذيب، من عنف الأهواء وحقارة المقاصد، من تواجه الارادات وشدّة الصّراعات، إنّه إعلان متمرّد على الذاكرة الأفلاطونية.

إذن ليست هنالك هويّة ثابتة، أو ماهية مطلقة، محجوبة لا تنتظر غير من يزيح عنها الستار لتنكشف نهائيّاً. فكذلك الجنس لم ينتظر التحليل النفسي ـ وفرويد تحديداً ـ ليعلن عن هويّته وهو لم يتراجع ليبقى في الظلّ. فرغم اللّغة التي نحرص كلّ الحرص على تطهيرها ومراقبتها حتّى لا تسمّي الجنس مباشرة باسمه، ورغم حظر بعض الكلمات واحتشام بعض التعابير، فإنّ ما يرجع إلى المجتمعات المعاصرة هو أنّها لا تخفي الجنس، بل تجد ذاتها مدفوعة للحديث عنه دوماً بكثرة كثيرة من الخطابات، وحتّى ذلك الاحتشام والمنع والحظر ما هي إلاّ «تراتيب ثانوية بالنسبة لهذا الإخضاع الأكبر: إنّها أساليب لجعله(الجنس) مقبولاً أخلاقيّاً وناجعاً تقنياً»[47]. فالصّمت أو ما نرفض قوله أو ما نمنع تسميته ليس هو

(45) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها (ترجمة حسن قبيسي)، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت 1983، ص. 95.

(46) M. Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, in Cahiers de ROYAUMONT N^{O} VI P. 189.

(47) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 30.

الوجه المضادّ للخطاب، بل هو ما يشكّل جزءاً ضرورياً من الاستراتيجيات التي تحمل الخطابات وتخترقها. فليس هناك صمت بل أشكال مختلفة من الصمت وضروب متباينة من سبل الكفّ عن الكلام. وذلك هو ما يشكّل الممارسة الخطابية في علاقتها بما هو غير خطابي. ومع ذلك فإن «فوكو لم يكتشف هيأة جديدة تسمّى «الممارسة» كانت مجهولة إلى حين اكتشفها هو، بل انّه سعى ليرى ممارسة النّاس على ما هي عليه واقعياً. إنّه لا يتحدّث عن شيء آخر غير الذي يتحدّث عنه كلّ مؤرّخ، أي عمّا يقوم به النّاس، إلاّ أنّه يحزم أمره للحديث عنه بدقّة... إنّ فوكو لا يكشف خطاباً سرّياً مغايراً للذي نسمعه جميعنا، إنّه يدعونا فقط، لنلاحظ بدقّة ما قيل كما قيل»[48].

أمّا ضروب الصّمت فليست المكبوت الذي يبحث عن العودة، يقف على باب الوعي يستجدي أخذ الكلمة، حتّى إذا أعيته الحيلة، لم يستنكف من دفع الباب عنوة وبعنف، بل انّ «فكرة مكبوت طبيعي لا معنى لها إلاّ في حالة فرد كان له تاريخه الخاصّ، أمّا بالنسبة لمجتمعات، فمكبوت عصر ما، هو في الواقع ممارسة مختلفة لعصر آخر، والعودة المفترضة لهذا المكبوت المزعوم هي في الواقع تكوّن ممارسة جديدة. ففوكو ليس ماركيوز (Marcuse) فرنسا»[49]. إذن ما تعتبره الفرضية القمعية تحوّلاً من الكلام إلى الصّمت، ما هو إلاّ صيغة أخرى للخطاب بعبارات مغايرة، وبيد باثّين ومتلقّين آخرين، وتبعاً لأغراض أخرى وانطلاقاً من مواقع مغايرة[50].

وقد بيّن دي لوز بجلاء كيف أن كلّ «عصر» لا يخفي ما هو، وهو يتبدّى على الخشبة لكي لا يترك شيئاً وراء الستار، فالمهمّ إذن هو أن نصف الستار ذاته لا أن نتلهى عبثاً بـ «البحث عمّا يوجد وراءه»، فلا شيء وراءه البتّة. فكلّ «تشكيلة تاريخية ترى وتتيح رؤية ما يمكن رؤيته وفق شروط مرئيّتها (visibilité)، كما تقول كلّ ما تستطيع، وفق شروطها البيانية (الملفوظية). فلا سرّ هناك رغم أنّه لا شيء

---

(48) Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, suivi de, Foucault révolutionne l'histoire, Seuil, Paris, 1978, p. 213- 214.

(49) Ibid., p. 233.

(50) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 38.

قابل آنياً للرّؤية أو مباشرة للقراءة»[51].

ما كتبه دي لوز يعبّر بعمق عن موقف فوكو في رفضه الجازم لهذه الفرضية التي أصبحت بداهة سارية ومقبولة، نعني الفرضية القمعيّة. ففوكو يقوم بعملية قلب (renversement) يبيّن بمقتضاها تكاثر الخطابات حول الجنس وانخراط الخطابات بدقّة في مطالب السلطة، وتعزيز الجنسانيات الهامشيّة، التخومية أو «المتوحّشة»، وقيام مؤسّسات تحثّ على الحديث عن الجنس، وتدعّم الاصغاء لذلك الحديث، بل تدفع الجنس للاعتراف، لتقوم معرفة مشروعة للجنس ومتابعة مدقّقة للمتع. فالأمر لا يتعلّق بالتحريم والمنع والاقصاء ودفع «الجنس المتوحّش في منطقة ما، مظلمة ومجهولة، بل بالعكس، (يتعلّق الأمر) بالسبل التي توزّعه على سطح الأشياء والأجساد، تهيّجه، تظهره (تجليه)، تجعله يتكلّم، تزرعه في الواقع، وتلزمه بقول الحقيقة: إنّه تلألؤ مرئي للجنس ومنبعث من تعدّد الخطابات، وإصرار السلطات، كما من لعبة المعرفة والمتعة»[52].

إنّ الذي يعرف، يتشكّل ممّا يرى وممّا يقال، من المرئي والملفوظ (énonçable) والجنس هنا، ينبعث من ألق يشكّل مرئيته (visibilité). فيقوم كالنصب ينطق بتاريخيته، فكأنّه «هنا والآن» (hic et nunc) حيّاً، خصباً، متلألئاً، مهذاراً، لا غائباً ـ أو مغيّباً ـ صامتاً، مقموعاً. ومع ذلك فإنّ قلب الفرضية القمعية لا يعني البتّة نقيضها، وأنّ المجتمعات الحديثة والمعاصرة هي مجتمعات تحرّر، أقصت التحريم والمنع والتنكّر والاهمال المتعمّد، وأتاحت عن طيب خاطر ـ وللجميع ـ الفرح والمتعة والمعرفة. إنّ قولاً كهذا يبقى رهين الفرضية التي ينقدها ويشكّك فيها، وهو بذلك لا يغادر موقع «المثقّف الشّمولي» الواعد بإتاحة المتعة وقول الحقيقة.

إنّ التشكيك في الفرضية القمعية هدفه بيان كيفية تشكّلها أوّلاً، ولماذا تواصلت، وماذا أنتجت. فبخصوص الجنس مثلاً تشكّلت خطابات عديدة تنتجها سلسلة من الأجهزة العاملة في مؤسّسات مختلفة. فإذا كان العصر الوسيط قد جعل محور الجسد والتوبة ينتظم حول خطاب موحّد، فإنّه طيلة القرون الأخيرة،

(51) G. Deleuze, Foucault, p. 66.

(52) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 97.

تفكّكت، وانحلّت وتوزّعت وتفجّرت هذه الوحدة النسبية في أشكال خطابية متمايزة تجسّمت في الديمغرافيا والبيولوجيا والطّب وطبّ الأمراض العقلية وعلم النفس والبيداغوجيا والنقد السّياسي. إذن عوضاً عن الاهتمام التوحيدي لاخفاء الجنس، وعوضاً عن الحياء العام للغة، ما طبع القرون الثلاثة الأخيرة هو التنوّع والانتشار الواسع للأجهزة التي وقع استحداثها للحديث عن الجنس والحثّ على الحديث عنه والتوصّل إلى جعله يتحدّث عن ذاته. فيتمّ إنتاج وإعادة شروط انتاج وتوزيع ما يقال بخصوصه إلى درجة أنّ هنالك من يضع أذنيه محلّ كراء يسمع بهما ويسجّل ليروي ما يقال عن الجنس للذين يغويهم الاستماع إلى صوت الجنس. إنّه إذن حثّ ـ منظّم ومتعدّد الأشكال ـ على الخطابات، وضروب من الايعازات التي تدفع اليه وتجذّره»[53].

تبعاً لذلك نستطيع أن نفهم بعض ما أعلنه فوكو منذ «الكلمات والأشياء» من أنّ «الماركسية لم تحدث أيّة قطيعة فعلية في المستوى الأعمق للمعرفة الغربية، (و) أنّها وجدت موقعها دون صعوبة، كشكل ممتلئ، هادئ، مريح، مرض... داخل فضاء ابستيمولوجي احتضنها بالتهليل»[54]. وكذلك الأمر، هذه المرّة، مع خطاب كخطاب وليام رايش، وهو خطاب تمحور حوله النقد التاريخي السياسي للقمع الجنسي ما بين الحربين، إلاّ أنّه لم يبرح منطوق الجنسانية، رغم قيمته وفعاليته العالية في الواقع. فـ «كلّ «ثورة» الجنس هذه، وكلّ هذا الصّراع «الضدّ ـ قمعي»، كل ذلك لم يكن له لا أكثر ولا أقلّ ـ وذلك مهمّ حقّاً ـ من تحويل وانعطاف تخطيطي في المنطوق الكبير للجنسانية»[55]. ولم يفت فوكو أن يذكّرنا أنّه في الوقت الذي كانت تطارد فيه أشكال الشذوذ، كان التحليل النفسي يعمل من الجهة الأخرى لكشفها كرغبة ويبيّن أشكال الكبت الصّارمة التي يعاني منها أولئك الذين لا ترى فيهم الأخلاق العامّة والعرف السّائد غير الشذوذ والانحراف. فالتحليل النفسي يعمل في صلب منطوق الجنسانية بوظائف متعدّدة، حيث يثبّت الجنسانية على النظام الزّواجي، ويتموقع في الاتّجاه المعاكس لنظريّة السقوط (بالمعنى المسيحي) ثمّ يعمل كعنصر تمييز يثبت الاختلافات في التقنية العامّة

---

(53) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 46- 47.

(54) M. Foucault, Les mots et les choses, p. 274.

(55) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 173.

للجنس، وهو الذي حوله وبه، ستأخذ الضرورة الملحّة للاعتراف ـ والتي تشكّلت من ز.ن ـ معنى جديداً، كتدخّل لرفع الكبت، وهو ما سيجعل مهمّة الحقيقة مرتبطة بوضع الممنوع موضع سؤال. نتيجة لهذه المسالك والأدوار، يمكن لمنطوق الجنسانية كما تطوّر منذ العصر الكلاسيكي أن يقوم مقام أركيولوجيا للتحليل النفسي(56). فمنطوق الجنسانية يعمل وفق آليات معقّدة، ومن بين آلياته ومبادئه تلك أن وضع آلية الرّغبة في حالة استنفار وعمل: الرغبة في امتلاك الجنس والوصول اليه واكتشافه وتحريره، وجعله سارياً في الخطابات وصياغته كحقيقة. وهو ما شكّل فعلاً هذا القران بين القانون والسلطة، وما جعلنا نعتقد أنّا نؤكّد حقوق جنسنا في مواجهة كلّ سلطة، وهو ما يشدّنا فعلاً لمنطوق الجنسانية، وما يجعلها هي تتواصل وتستمرّ في فكرنا وخطاباتنا ورغباتنا، حتّى اليومي والمبتذل منها(57). وردّاً على أولئك الذين ما زالوا متشبثين بالفرضية القمعية، يذكّرهم فوكو، أنّنا إذا كنّا كثيراً ما نشير إلى الطرق الكثيرة التي كانت تستخدمها المسيحية للخلاص من الجسد وقتل رغباته وتقزيمه واعتباره مصدر البلوى والخطيئة. فلنلتفت قليلاً إلى «كلّ تلك الحيل التي جعلونا بها، منذ عدّة قرون، نحبّ الجنس، ونودّ معرفته، ونثمّن كلّ ما يقال بشأنه، وكلّ الحيل التي بها، أيضاً، جعلونا نستعمل كلّ مهاراتنا لمفاجأته، والتي بها جعلونا مشدودين إلى واجب استئصال حقيقته، والتي بها جعلونا نحسّ بالاثم لمّا أنّا تجاهلناه طويلاً»(58).

إلاّ أنّ قلب الفرضية القمعية أو عكسها، يعني في نفس الآن تحطيم نقيضها المباشر، أي النقيض الذي يجعلها مشروعة. وإنّا نزعم أنّ فوكو استفاد كثيراً من نيتشه للخروج من الفهم والمعالجة الثنائية للمسائل، بل نكاد نقول إنّه يفكّر ضد النموذج الأفلاطوني، فهو لا يحطم المثال فقط، بل وكذلك الصورة. أي أنه يفكر ضدّ العقل والذاكرة اللّذين جعلا التفكير في الوجود يتمّ وفق ثنائية اللاّزمني والزّمني، اللاّحسّي والحسّي، الإيجابي والسلبي، وكلّ التسميات التي تحيل إلى المثال والصّورة، أي إلى ميتافيزيقا العالمين. فنيتشه الذي زعمنا أنّه أفاد فوكو، يقول: «الظاهر كما أفهمه، هو الواقع الحقيقي والوحيد للأشياء... إنّي لا أضع

(56) Ibid., p. 172- 173.

(57) Ibid., p. 207.

(58) Ibid., p. 210.

الظاهر كمقابل عكسي للواقع، إنّي أؤكّد على العكس من ذلك، أنّ الظاهر هو الواقع»[59]. فما قام به نيتشه ليس مجرّد قلب للرّوابط والمعايير القائمة في الفلسفة الأفلاطونية. وعملية القلب ليست بالضّرورة كما فهمها هيدقر، حيث يذهب إلى أن ما كان في الأفلاطونية في أسفل السلّم وينتظر أن يقاس على عالم ما فوق الحسّ، يجب أن يعلو إلى القمّة، وفي نفس الوقت يضع عالم ما فوق ـ الحسّ في خدمته، حيث الهدف الأساسي لعملية القلب هو رفع المحسوس إلى درجة الكائن الحقيقي، إلى الحقيقة. لذا وبالنسبة لهيدقر، فإنّ «الأعلى» و«الأسفل» باقيان، وليس هناك غير تغيير المواضع. فنيتشه لم يتمكّن من قلب الأفلاطونية وبالتالي يبقى هيكل البناء الأفلاطوني ثابتاً في جوهره[60].

لكنّ نيتشه الجينيالوجي، كما فهمه فوكو، لا يستبقي «الأعلى» و«الأسفل» لينتقم الثاني من الأوّل باغتصاب صفاته، بل هو الذي يدعو إلى «التمكّن من التاريخ لاستعماله استعمالاً جينيالوجياً، وأعني استعمالاً ضد أفلاطوني. آنئذٍ سيتحرّر التاريخ من التاريخ الذي يتعالى على التاريخ»[61] ليهتمّ بالأحداث المتفرّدة، وبندرة تلك الحوادث، وبالمواقع التي لا ينتظر أن تحدث فيها إلاّ لماماً. فيفكّك الآليات وينخر الوحدات ويعدّد المواقع ويصعق التجانس، ليكشف من خلال التحليل والوصف أشكال «إرادة المعرفة»، لا تشريعاً لخطاب خلاصي، تبشيري واعد بالانعتاق من ربقة الحاضر القمعي، بل حفراً أركيولوجياً ومتابعة جينيالوجية لـ «الكلمات والأشياء»، للملفوظات والمرئيات، بما في ذلك الجنس الذي نراه ونتحدّث عنه، فيسعى ليحدّثنا عمّن نحن.

4 ــ الاعتراف وإرادة الحقيقة

كتب فوكو منذ سنة 1971 «أنّ المعرفة لم تخلق لأجل الفهم، وإنّما لأجل التكسير والحسم»[62]، مبيّناً بذلك وهمية الحياد المعرفي، ومشيراً إلى قصور الموقف الفينمنولوجي السّاعي إلى إضاءة بنى الوجود لكشف معناها. ففي المعرفة

(59) F. Nietzsche, La volonté de puissance, Gallimard, Paris, 1947, T: II p. 181.

(60) M. Heidegger, Nietzsche, Gallimard, Paris, 1971, trad. P. Klossowki, p. 189.

(61) ميشال فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ (ترجمة أحمد السطاتي / عبد السلام بنعبد العالي)، دار توبقال للنشر، المغرب 1988، ص. 63.

(62) فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ، ص 59.

تتفاعل وتتصارع أهواء ورغبات ومصالح وعلاقات قوى، فليس مرمى المعرفة هو البحث عن معنى خفيّ، وعن ذات متسيّدة، وعن وتيرة تطوّر مستمرّ، وعن تجلّي تدريجي لحقيقة كائنة في المستقبل أو تراجعاً نحو حقيقة كائنة في أصل منسي. «إنّ التحليل التاريخي لارادة المعرفة التي عرفتها الانسانية يبيّن في الوقت ذاته أنّه ما من معرفة إلاّ وتقوم على الظلم والخطأ (وأنّ المعرفة لا تنطوي بالتالي على حقّ الصّواب أو على أساس الصدق)، كما يبيّن أنّ غريزة المعرفة غريزة شرّيرة (وأنّ فيها جانباً قاتلاً لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الانسانية) عندما تتّخذ إرادة المعرفة أكثر أبعادها اتّساعاً ـ كما هو الأمر اليوم ـ فإنّها لا تقترب من أيّة حقيقة كلّية شاملة، كما أنّها لا تجعل الانسان سيّداً على الطبيعة. إنّها على العكس من ذلك، ما تنفكّ تعدّد المخاطر وهي تزيد منها في كلّ حدب وصوب»[63]. هل هي لا أدرية فوكو؟ قطعاً لا، وإنّما هي مساءلة «إرادة الحقيقة»، ماذا تكون، وكيف تعمل، وإلى أين تؤدّي؟ ما علاقتها بالرّغبة وبالسلطة؟ كيف تستثمر وتتوزّع وتتواصل؟ كيف تستحوذ على موضوعاتها، بل كيف تحوّل الذات إلى موضوع؟ هذا المبحث الأخير هو ما يسميه فوكو بـ «الممارسات التقسيمية» أي كيف تكون الذات مقسّمة داخل ذاتها أو خاضعة لعمليات تقسيمية متأتّية من خارجها، أي يمارسها عليها الآخرون. وقد كتب فوكو في بحث غير منشور أنّه حاول أن يدرس في أعماله الأخيرة «كيف يتحوّل كائن بشري إلى موضوع، لقد وجّهت أبحاثي نحو الجنسانية مثلاً، كيف تعلّم الانسان أن يكشف نفسه كذات للجنسانية»[64]. واحدى تقنيات هذا الكشف هي: **الاعتراف**، وهي تقنية يظهر فوكو صلاتها بالدّين والسّياسة والأدب والفلسفة وعلوم الاستشفاء، ويبيّن تحوّلاتها، منذ القرون الوسطى إلى الآن، من علاقة الأنا بالآخر إلى علاقة الذات بذاتها، إلى تأصيل الاعتراف في خطاب الحقيقة، بل جعل الاعتراف سبيلاً لا غنى عنها لانتاج الحقيقيّ، إلى درجة يمكن معها القول أنّا أصبحنا «مجتمعاً اعترافياً إلى حدّ الشّذوذ. فالاعتراف نشر مفاعيله بعيداً: في القضاء، في الطّب، في البيداغوجيا، في الرّوابط الأسرية، في العلاقات الغرامية، في النظام اليومي الرتيب كما في أكثر الطقوس رسميّة يعترف

(63) نفس المرجع، ص. 65.

(64) م. فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ضمن كتاب دريفوس ورابينوف: ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 186.

المرء بجرائمه، يعترف بخطاياه، يعترف بأفكاره ورغباته، يعترف بماضيه وبأحلامه، يعترف بطفولته، بأمراضه ومصائبه. ويحزم المرء أمره ليقول بدقّة أعسر ما يمكن قوله... فإمّا أن يعترف وإمّا أن يجبر على الاعتراف. وإذا لم يكن الاعتراف تلقائياً أو ناتجاً عن وازع باطني. فإنّه يغتصب، نخرجه من الرّوح أو نقتلعه من الجسد»[65].

قد لا تكون هناك امكانية أخرى أكثر حزماً ودقّة من هذا التدقيق الفوكوي لوصف المراقبة والمحاصرة وسدّ كلّ المنافذ على «السرّي» و«الشّخصي»، فلا شيء يفلت من المراقبة ولا شيء يستطيع أن يزعم أنّه غير قابل للقول أو للرّؤية. فتكنولوجيا الاعتراف تعمل أخطبوطياً تدعمها وتؤازرها إرادة في المعرفة مطلبها الحقيقة واستراتيجيات سلطة ممغنطة كثيرة التعاريق (Nervures). لقد تمّ تطويع الأفراد واقناعهم بأنّ الاعتراف يكشف من هم، ويصل إلى كشف أعمق أعماقهم. إنّ الأنا المعترف يمارس عليه الاعتراف إغراء لا يردّ في سبيل الحقيقة إلى درجة التضحية بالذات. «فالثقافة» التي طوّعت الناس وأقنعتهم هي التي خلقت فيهم رغبة معرفة حقيقة من هم، إلى درجة أنّهم أصبحوا يعتقدون في تلقائية وطبيعية الحقيقية، التي لا تنتظر غير الكشف والإعلان، فإذا صادف قطع الطريق على الحقيقة، فذلك راجع حتماً إلى الطبيعة القمعية للسلطة، التي تمارس العنف لأنّها تخاف إعلان صوت الحقّ، ذلك أنّ «الاعتراف يحرّر، والسّلطة تحيل إلى الصّمت. فالحقيقة لا تنتمي لمجال السّلطة، وإنّما هي في قرابة حميمة بالحرّية»[66]. فهم المسألة بهذا الشكل يحيلنا مرّة أخرى على الفرضية القمعية التي لا ترى في السلطة غير سلب مطلق، حيث لا يمكنها أن تتعاطى مع الحقيقة ومع الحرّية بما هما النّقيض المباشر للعنف السّلطوي. لكن فوكو بيّن في حواره مع فونتانا «أنّ الحقيقة ليست خارج السلطة ولا مجرّدة من السلطة... الحقيقة من هذا العالم وتنتج فيه بفضل إلزامات عدّة. وتحتفظ منه بشكل منتظم لأفاعيل سلطوية، لكلّ مجتمع نظام حقيقة خاصّ به «سياسته العامّة» للحقيقة... نفهم بـ «الحقيقة مجموعة من الاجراءات المنظّمة لانتاج وتشريع وتوزيع وترويج، وعمل الملفوظات. «الحقيقة» مرتبطة دائريّاً بأجهزة سلطة تنتجها وتحميها، وبأفاعيل

(65) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 79.

(66) Ibid., p. 80.

سلطة تستنتج منها وتواصلها. هذا ما نسمّيه «نظام الحقيقة»[67].

إذن ليست السلطة سلبية بإطلاق، وليست الحقيقة إيجابية بإطلاق، وليست العلاقة بينهما علاقة انتفاء وعداء. وإذا كان من الوهم افتراض حقيقة خارج علائق السّلطة، فمن الوهم كذلك افتراض حقيقة لا سلطة لها، وكما كان باشلاز بيّن على صعيد ابستيمولوجي إيّجابية الخطأ إلى درجة جعلت كنقيلام يقول بشأنه «لا أحد أكّد قبل باشلار بأنّ الفكر هو أوّلاً قدرة على الغلط، وأنّ للخطأ دوراً إيجابياً في نشأة المعرفة، وأنّ الجهالة ليست مجرّد فراغ وخواء، وإنّما هي تتمتّع ببنية الغريزة وحيويّتها»[68]، فإنّ فوكو يطالب أيضاً ـ وإن لأسباب وأهداف مغايرة للمشروع الباشلاردي ـ باعادة كتابة «التاريخ السّياسي للحقيقة»، بهدف بيان أنّ «الحقيقة ليست حرّة بالطّبيعة وأنّ الخطأ ليس عبداً بالطبيعة أيضاً، فانتاج الحقيقة تخترقه علاقات السّلطة، والاعتراف مثال في ذلك»[69].

إنّ التحليل العادي والسّاري لعلاقات الهيمنة، يبيّن أنّ الهيمنة كائنة إلى جانب من يصدر عنه الخطاب، إلى جانب من يعرف ويتكلّم، ولكن متابعة تقنية الاعتراف تبيّن عكس ذلك. فالمهيمن هو من يستمع بصمت وبانتباه لهذا الذي يتكلّم. إنّه هذا الذي يسأل لأنّه لا يعرف، وتكتمل الدّائرة وتتواصل اللعبة، وعوض أن يحثّ الاستجواب على الاعتراف «تقوّي كثافة الاعتراف فضول الاستجواب»[70]. ذلك أنّ رغبة الفرد في معرفة حقيقة ذاته، تجعل الاعترافات تتوالى، للذات وللآخرين المفترض فيهم قدرة اطلاعنا على حقائقنا بفضل ما يملكونه من قدرة على فهم وتفسير اعترافاتنا. فمن الاعتراف المتمحور حول الجنس، نقول حقيقة الجنس ليخبرنا الجنس عن حقيقتنا. فكما قام «علم» لـ «الجنون» يظهر حقيقته لكي لا نخسر حقيقتنا، قام «علم» للجنس يقول حقيقته لنرى فيها حقيقتنا هذه المرّة. فالخطاب الطبّي، والطبّ النّفسي، والنطاسة العضوية وتقنيات الإنصات العيادي لا إمكانية لقيامها واستمرارها ووضع تقاريرها

---

(67) M. Foucault, Vérité et pouvoir, in L'Arc, N° 70, p. 25- 26.

(68) G. Canguilhem, Etudes d'histoire de Philosophie des sciences, Vrin, Paris, 1968, p. 12.

(69) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 81.

(70) Ibid., p. 61.

وتشخيصاتها (diagnostics) إلاّ من خلال لعبة السّؤال والجواب، أي شكل الاعتراف، وكما أنّه «يستحيل على علم النفس قول الحقيقة حول الجنون، بما أنّ الجنون هو الذي يملك حقيقة علم النفس»[71] فكذلك هو الجنس يحدّد «علم الجنس»، وحتّى في حالة عجز هذا «العلم» وإخفاقه فإنّ ذلك لا يفقده اعتباره، فشأنه شأن العلوم الانسانية، عجزها هو الذي يقدّم لها الحجّة لتقوى على عوائقها. وقد لا نفلح في فهم «العلاقة المتناسبة عكسياً بين التقدّم العلمي والنجاح الاجتماعي إلاّ إذا أخذنا في الاعتبار دور العلوم الاجتماعية في مجتمعنا (نحن الغرب)، وإذا أدركنا أنّ ذلك التاريخ الطويل من الممارسات التأديبية والاعترافية هو الذي جعل هذا الدّور ضرورياً»[72]. فدخول الانسان في بنية المعرفة ما كان معزولاً إذن عن المجتمع الذي تصلح هذه المعرفة للتعبير عنه، وما كان الانسان دائماً لا في قلب المعرفة ولا في قلب العالم، وهو ما تحدّث فيه كتاب «الكلمات والأشياء» طويلاً. فـ «من شبه الأكيد أنّه لم يكن للانسان خلال مدّة طويلة، أيّ موقع وأيّ مكان مخصوص في بناية المعرفة، وأنّ العصر الكلاسيكي كان ينتظم على كلّ حال حول قواعد لم تكن تخصّص له أيّة مساحة للبروز. وأنّ تحليلات تلك الفترة حول القضايا الغامضة لـ «الطبيعة البشرية» وحول ارتعاشات الكوجيتو الدّيكارتي لم تكن تقصده، كما لم يقصده النحو العام للغة ولا التاريخ الطبيعي للحياة... لقد كان الناس قائمين هناك، لكن الانسان لم يكن موضوع تفكير: فهو مقصى من المجال المرئي وبالتالي فهو مقصى من كلّ نظرية»[73].

انطلاقاً من لعبة الحقيقة، حقيقة الجنس التي نقولها وحقيقتنا التي يقولها الجنس ستتشكّل تدريجياً معرفة للذات، يشكّل الاعتراف مركز الثقل فيها، ليقوم «مشروع لعلم الذات يدور حول الجنس. فالسببية في الذات، لا وعي الذات، حقيقة الذات في الآخر الذي يعرف، المعرفة في الذات لما لا تعرفه هي ذاتها، كلّ ذلك وجد في خطاب الجنس مكاناً للانتشار»[74]. يعود فوكو هنا مرّة أخرى

(71) M. Foucault, Maladie mentale et psychologie, cité par Eduard Zarifian in Les Jardiniers de la folie, Ed., O. Jacob, Paris, 1968, p. 37.

(72) بول رابينوف وهربرت دريفوس. فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 164.

(73) برنار هنري ليفي: نسق فوكو، ص. 55 -56.

(74) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 94.

لمشروع اهتمّ به طويلاً، هو مشروع «العلوم الانسانية»، ذلك المشروع الذي اهتمّ به تخصيصاً كتاب «الكلمات والأشياء»، وأظهر كيف أنّ هذه العلوم تقع على حدود البيولوجيا وعلم الاقتصاد وعلم اللّغة، لأنّها كعلوم للانسان لا تدرس ظواهر الحياة والاقتصاد واللّغة وإنّما تمثّل الانسان لتلك الظواهر كما هي حالّة في أشكال السلوك والممارسات والمواقف والأقوال. لكن مجال التمثّل الذي تتعاضد فيه جملة المواقف والمعطيات والخبرات اليومية والنظريات العلمية والنصوص الأدبية وخطابات رجال السّياسة والاصلاح الدّيني، لا يمكن أن يكون مجال قول علمي حول الانسان، فمن نافل القول الترديد إذن أنّ «العلوم الانسانية» هي «علوم مزعومة، إنّها ليست علوماً على الاطلاق... فالثقافة الغربية كوّنت تحت اسم الانسان، كائناً سيكون لنفس الأسباب الموحّدة والمتماثلة، مجالاً إيجابياً للمعرفة دون أن يتمكّن من التحوّل إلى موضوع علم»[75]. جذرية فوكو وحسمه، متأتّيان من اقتناعه بهشاشة هذا الوجه الذي يجهد نفسه لاقامة «علم» لذاته. إنّه كائن محدود، وحدوده الموت والحيوانية، ومأساته أنّ محدوديّته ستتحوّل إلى نهايته (La finitude de l'homme est devenue sa fin) هذا الإعلان الفرح الذي يتعقّب آثار نيتشه، سيكون محزناً حتماً بالنسبة لذوي النّزعات الانسانوية الذين سيعلنون خوفهم عن الحرّية وليس عن الحقيقة، لكنّ «الحرية حينما نستعملها من موقع التفوّق أو الغلبة أو الهيمنة الاجتماعية تحدّد «حقيقة» أولئك الذين ينعمون بها: هذه الحقيقة هي حقيقة حرّية ما»[76]، فليس لذلك الخوف ما يبرّره إذن غير خوف الخائفين من فقدان امتياز وحدة الذات وفعاليتها التركيبية وغير ضياع تلك الوحدة التواصلية المزعومة لتاريخ يقي الذات خطر مواجهة العرضي والفجائي والمباغت، وهو ما أشار اليه فرانسوا شاتليه بكلّ وضوح حينما كتب أنّ فوكو منهمك في «تقويض تاريخ الأفكار كما أوصلته لنا فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر، بما هي الكلمة الأخيرة للميتافيزيقا. وهو يكشف بذلك حقولاً جديدة لا تقدر على كشفها لا الامبريالية المنطقية ولا الغزو الألسني، إنّه يقدّم الاجراءات الأركيولوجية التي موضوعها ـ في ما نسمّيه ثقافة ـ هو الصّرح، وهو معمار من الأحجار كما من الكلمات، كان له دوره، حيث سكنه الناس، وسجدوا له، ولكنّهم كثيراً ما

(75) M. Foucault, Les mots et les choses, p. 378.

(76) A. K. Marietti, Michel Foucault, Archéologie et Généologie, P. 45- 46.

أحرقوه... وما ذلك إلاّ لاحباط هذا السّيل المؤسف من الأفكار الانسانوية، الذاتوية، التجريبية التي تملأ - بكلّ إرادتها الطيّبة - الطريق المؤدّية إلى الإيديولوجيا التأمّلية»[77].

إذن، ورغم كلّ الاعتراضات، ما حاوله فوكو هو بيان متى وكيف أمكن للانسان أن يصبح موضوعاً لعدّة «علوم». أمّا متى، فالأبستيمية الحديثة هي الموقع الذي استضاف الانسان لأنّه ما كان يمكن للعصر الكلاسيكي أن يخصّص للانسان موقعاً يكون فيه ذاتاً عارفة وموضوع معرفة، أمّا كيف أمكن للانسان أن يصبح موضوعاً، ففوكو ما فتئ يطوّر طرق بحثه واستقصائه، فمن تقارب أوّل مع الفينمنولوجيا في «الكلمات والأشياء»، إلى تقارب مع البنيوية في «أركيولوجيا المعرفة» فإنّه يدقّق خطاه جينيالوجياً في «المراقبة والعقاب» وأكثر في «إرادة المعرفة». ففي هذا الكتاب الأخير، لا يلحّ فوكو على رغبة الانسان في معرفة أشياء العالم، بل على رغبته في معرفة ذاته. وقد شكّل الجنس الموقع المناسب لهذه الرّغبة، فـ «سؤال من نحن، قادنا منحدر منذ بضعة قرون إلى طرحه على الجنس، ليس الجنس - الطبيعة (كعنصر في نظام الكائن الحيّ، كموضوع للبيولوجيا)، بل الجنس - التاريخ، أو الجنس - المعنى، الجنس - الخطاب... فبمجرّد ما يتعلّق الأمر بمعرفة من نحن، يكون بمنطق الاشتهاء - والرّغبة هو ما نستعمله كمفتاح عام»[78]. لذلك من الضروري التأريخ لإرادة الحقيقة هذه، ولإرادة المعرفة التي تغري بالجنس ويغريها الجنس، هذا الاغراء، وهذه الرّغبة اللاّمفكّر بها رغم كيانها في الفكر، وهذا المركّب من المعرفة - المتعة يتطلّب تحديد سلسلة نسبه، لا بحثاً عن أصل غائر في الماضي، أو انكباباً على الوثائق بشكل تقديسي طمعاً في الالتقاء بجوهر ضائع أو بعصر ذهبي أوّل، بل مسألة ما تكونه «النّصب» (monument)، أو وصف هذا «الأرشيف السّمعي - البصري»[79] الذي يخلّصنا من صور ثبوتيّتنا الجميلة، ويفكّ أسر انحباسنا في بوتقة امتيازنا ليطلعنا - في بعض ما يطلعنا - على كيفية تشكّل استمتاعنا بـ «حقيقة المتعة، متعة معرفة المتعة، وعرضها واكتشافها،

(77) F. Chatelet, «L'Archéologie du savoir» in la Quinzaine littéraire du 1er. au 15 Mai, N° 72, p. 3- 4, cité par A. K. Marietti, in op. cit. p. 111- 112.

(78) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 102- 103.

(79) G. Deleuze, Foucault, op., cité., p. 58.

والانبهار برؤيتها، متعة قولها، وأسر الآخرين بها، والبوح بها سرّاً واقتلاعها مكراً، إنّها متعة خاصّة بالخطاب الحقيقي حول المتعة»[80].

يتعلّق الأمر إذن بمتابعة منطوق الحقيقة والمتع، السلطة والمعرفة، أي البحث في الميكانيزمات والشروط التي تنتج المعارف وتضاعف الخطابات وتحثّ على المتع وتولّد السّلطات، أي إقامة «اقتصاد سياسي» لارادة المعرفة. معنى ذلك ضرورة بحث كيفية توزّع السلطات وعملها وأفاعيلها وعلاقاتها بخطاب الحقيقة وأنواع هذا الخطاب، وعمّن يصدر وإلى من تعود مهمّة تحديد صدقه أو زيفه. وقد حدّد فوكو «الاقتصاد السّياسي» للحقيقة، في خمس خصائص أساسية، يمكن إجمالها كالتّالي: تتمركز الحقيقة حول شكل الخطاب العلمي والمؤسّسات التي تنتجه، تخضع لايعاز وحثّ اقتصادي وسياسي متواصل، تمثّل موضوعاً مختلف الأشكال لتوزيع واستهلاك متعاظمين، تنتج وتنقل تحت رقابة بعض الأجهزة السّياسية والاقتصادية الكبرى، وتمثّل الحقيقة أخيراً رهان جدال سياسي ومواجهة اجتماعية تظهرها الصراعات الايديولوجية خاصّة[81]. هذه الخصائص الأساسية لـ «الاقتصاد السّياسي» للحقيقة تظهر أنّ العلاقة بين المعرفة والسلطة ليست علاقة خارجية بمقتضاها توظّف السّلطة المعرفة وتستعملها آداتياً، بل تؤكّد أنّ تقنيات المعرفة واستراتيجيات السلطة تعمل كمركّب (Complexe) واختلافهما فعلاً هو الذي يتيح نشاطه. فـ «علاقات السّلطة ـ معرفة ليست أشكالاً معطاة من القسمة والتوزيع، بل هي رحم تغيّرات»[82].

وما إمساك فوكو ذاك إلاّ لأنّه يرى في أشكال هذه القسمة خذلاناً يعيقنا عن رؤية تشعّب الرّوابط وتعدّد سبل انتاج المعارف، ويفتح التّبسيل ميسورة أمام التعميمات المتسرّعة والسّاعية إلى اختزال المركب والمعقّد في ثنائيات تتقابل رأسياً. ولعلّ فوكو استفاد كثيراً من الدرس الباشلاردي القائل ـ إنّه لا بسيط هناك، بل كلّ شيء مبسّط ـ لذلك لا نرى فوكو مهتمّاً كثيراً بتحليل نظم السلوكات والأفكار في عصر معيّن، بل نراه يسعى ويتابع وصف الممارسات الأكثر خصوصية، ولا نراه ينساق بيسر ليفرّق آلياً بين الحقيقة والخطأ، وتحليله «لإرادة

(80) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 95.

(81) M. Foucault, Vérité et pouvoir, p. 25.

الحقيقة» لا يعني البتّة أنّه يرينا الحقيقة ويدعونا للخروج من الخطأ الذي نعيش فيه، فتلك مهمّة الوعّاظ الذين لهم القدرة على الفصل القاطع بين الخير والشرّ، بل على العكس من ذلك يفتح فوكو أعيننا على «نظام الحقيقة» الذي يحملنا ونعيش فيه، ولذلك أيضاً نراه يحترز إزاء مفهوم كمفهوم الايديولوجيا. ويرجع احترازه ذاك إلى ثلاثة أسباب أساسية. «أوّلها أنّ الايديولوجيا ـ شئنا أم أبينا ـ تحمل قابليّة تعارض دائم مع ما يمكن أن يكون الحقيقة. والحال أنّ المسألة باعتقادي لا تعني أن نفرّق بين ما يتعلّق ـ في الخطاب ـ بالعلمية والحقيقة، وما قد يكون مردّه إلى شيء آخر، بل أن نرى تاريخياً كيف تنتج مفاعيل الحقيقة داخل خطابات ليست بحدّ ذاتها لا حقيقية ولا خاطئة. وثانية السلبيات هي أن الايديولوجيا تستند ـ باعتقادي ـ وبالضرورة إلى شيء يشبه الذات. وثالثاً أنّها في موقع ثانوي تجاه شيء يجب أن يشغل بالنسبة اليه مكان البنية التحتية أو المحدّد الاقتصادي، المادّي، الخ»[83]. إذن تعامل فوكو مع الحقول المعرفية جعله يزيح السّجال الذي سيطر طويلاً على الفكر الغربي، وهو السّجال بين العلمي والايديولوجي كما فجّرته قضيّة لسّنكو على الأقلّ، وكما عمل في سجلاّت «العلوم الانسانية». عمل فوكو في ما وراء هذه الثنائيّات سيتيح له مباشرة موضوعات قطاعية، محدّدة، لا يبحث فيها عن الأصل أو عن الحقائق المنسية، ولا يبحث عن المكبوت الذي يجب أن يتحرّر، بل سيكتشف الجزئي والحدثي والعارض، المؤقّت والفجائي والمتغيّر. إذ التغيّر هدم للاستمرار والثبات وتأكيد للانقطاعات والفواصل وكثرة التعاريق والمنعرجات وتعدّد الوجهات والتوجّهات، لذلك يمسك فوكو عن أشكال القسمة الثّنائية، كالفصل بين العلمي والايديولوجي مثلاً، مستخدماً مفهوم المُعرفة، فالعلم ذاته يجد موقعه في المعرفة من حيث أنّه يتحيّز في شبكة من العلاقات، وهو «دون أن يتماهى والمعرفة، ولكن أيضاً دون محوها أو إقصائها، يتحيّز فيها، يهيكل بعض موضوعاتها، ينظم بعض بياناتها، يشكلن هذا أو تلك من مفاهيمها واستراتيجياتها»[84]. فالمعرفة لا تعرّف إذن بعلميتها أو بافتقارها للعلمية، ما دام العلم ذاته لا يشكّل إلاّ جزءاً من الفضاء المعرفي، بل العلم ذاته ليس موضوعاً

(82) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 131.

(83) M. Foucault, Vérité et pouvoir, p. 21.

(84) M. Foucault, Archéologie du savoir, p. 241- 242.

للعلم، بل هو موضوع معرفة. ذلك أنّ «المعرفة هي ما يمكن أن نتحدّث عنه في ممارسة خطابية مخصوصة: إنّها المجال الذي تكوّنه موضوعات مختلفة. تحوز أو لا تحوز سمة العلمية»[85]. فالمعرفة كجمع وكتشكّل تتخطّى عتبة العلمية لتعانق الكثرة والتعدّد وضروب البحوث والفروع والفنون التي ليس لها مقام العلم، فضلاً عن أنّها لا تزعم أو تسعى لتكون علوماً. فالمعرفة إذن مجال مفتوح من العتبات المتنوّعة التي لا يشكّل العلم إلاّ إحداها. فإذا كان فوكو يرفض الزّوج علم / ايديولوجيا، فإنّه يرفض كذلك ـ داخل الخطاب الذي تتمفصل فيه المعرفة والسلطة ـ «افتراض عالم خطاب منقسم بين خطاب مقبول وخطاب مرفوض أو بين خطاب مهيمن وخطاب خاضع، بل يجب إدراك الخطاب ككثرة من العناصر الخطابية التي بامكانها العمل في استراتيجيات مختلفة... فالخطابات، كما أشكال الصمت، ليست خاضعة نهائيّاً أو قائمة دائماً في وجه السلطة»[86]. فإذا كانت المعرفة فضاء للصراعات والرغبات وتغيّر المواقع، وإذا لم تكن تعمل كمجرّد «بنية فوقية» فليكفّ أولئك الذين ما زالوا يكرّسون دور الكهّان والعرّافين والحكماء عن المطالبة باستمرار دورهم. وإذا جاز لنا أن نعتبر أنّ فوكو ثوّر الحقول المعرفية التي تعامل معها نظرياً، ألا يحقّ لنا التساؤل عمّا إذا لم تكن تلك العملية هي المدخل الضروري لتثوير كيفية التفكير في السياسة وادخال مفهوم السلطة حيّز المساءلة؟

(85) Ibid., p. 238.

(86) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 133.

الفصل الثاني

السلطة

1 ـ مقاربة عامّة

نجد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أنّ «السلطة في اللغة، القدرة والقوّة على الشيء، والسلطان الذي يكون للانسان على غيره... وجمع السلطة سلطات، وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية والسلطات التربوية والسلطات القضائية وغيرها»[1].

أمّا المعجم الفلسفي السوفياتي فيعرّفها على أنّها «إحدى الوظائف الأساسية للتنظيم الاجتماعي للمجتمع، إنّها القوّة الآمرة التي في حوزتها الامكانية الفعلية لتسيير أنشطة الناس بتنسيق المصالح المتعارضة للأفراد أو الجماعات وبالحاق تلك المصالح بادارة واحدة عن طريق الاقناع أو القسر»[2]. وليس ببعيد عن هذا التعريف ما يذهب اليه ج. بيتّي من أنّ السلطة هي القدرة على التأثير في الأشخاص ومجريات الأحداث باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الاقناع والاكراه[3].

تشير هذه التعريفات إلى حقيقتين على الأقلّ، وهما: أ ـ السلطة أمر، ب ـ السلطة واقع اجتماعي. ولعلّنا لا نعدم ما يؤكّد هذين البعدين في تعريفات كثيرة

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، 1978، ص. 670.

(2) Dictionnaire philosophique, Ed. du progrès, Mouscou, 1985, p. 409.

(3) جورج بالانديه: الانتروبولوجيا السياسية. (ترجمة جورج أبي صالح)، مركز الانماء القومي بيروت، 1986، ص. 37.

للسلطة، فـ «السلطة عموماً سياسية أو غير سياسية لا تقوم إلاّ في جماعة، وعلى ذلك فإنّ ظاهرة السلطة عموماً هي ظاهرة اجتماعية. فليست السلطة السياسيّة وحدها هي التي تتمتّع بخاصيّة الاجتماعية وإنّما يشاركها في ذلك السلطات القائمة في التجمّعات الانسانية الأخرى... يقصد بالسلطة غير السياسيّة أو «بالسلطة الاجتماعيّة» التوصّل من خلال علاقات تقام مع الآخرين إلى الحصول على خدمات الآخرين أو الظفر بطاعتهم. ومصادر هذه السلطة الاجتماعيّة متعدّدة كالثّراء المادّي والمركز الاجتماعي الذي يحتلّه شخص ما، والذي قد يكون ناتجاً عن شغله لوظيفة حكومية، وقد يكون مصدر السلطة أيضاً هو العلم والثقافة أو الفنّ، فكبار العلماء والخبراء والفنّانين يتمتّعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثّروا على سلوك الآخرين»[4].

هذه المعاني ذاتها أشار اليها من قبل جان مينو (J. Meynaud) حينما عرض لكثير من وجهات نظر المهتمّين بعلم السّياسة (Science politique) مبيّناً أنّ السلطة هي ممارسة نشاط ما على سلوك النّاس، أي القدرة على التأثير في ذلك السلوك وتوجيهه نحو الأهداف والغايات التي يحدّدها من له القدرة على فرض ارادته. ولن تكون وسائل السلطة في تحقيق ذلك استعمال الاكراه فحسب، فبامكانها تأمين الطاعة وتحقيق الأهداف بواسطة الحظوة أو الصّيت أو الموقع الاجتماعي وحتّى بواسطة السّلوك الذي يعدّه المجتمع سلوكاً فاضلاً فيرفعنا إلى مرتبة النموذج أو القدوة[5].

إنّ هذه الملاحظات، رغم محدوديّتها، تقدّمنا خطوة أخرى في اتّجاه فهم السلطة كعلاقة، لا كمجرّد قوّة مسلّطة ـ من خارج الجماعة ـ على الجماعة، رغم أنّ عالم اجتماع كماكس فيبر، يعتبر العنف هو الوسيلة الطبيعية للسلطة، من حيث احتكارها وشرعنتها، إلاّ أنّ تأكيد ماكس فيبر على احتكار السلطة للعنف يبرّره هاجس البحث عنده عمّا يجعل هذا الاحتكار مشروعاً أو شرعيّاً. ذلك نجده يبحث عن أسس لهذه الشّرعية، ويحدّدها في ثلاثة نماذج للسلطة:

أ ـ نموذج تقليدي يستند إلى نفوذ «الأمس الأزلي» ويتمثّل في سلطة الأعراف

(4) د. عبد الله ناصف: السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها. دار النهضة العربية، القاهرة، 1982، ص. 8 -9.

(5) جان مينو: مدخل الى علم السّياسة، (ترجمة جورج يونس)، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982، ص. 88.

وقداسة الاعتقاد في «السّلف».

ب ـ نموذج السلطة الخارزماتية أو اللدنية (Charismatique) المبنية على الاعتقاد الانفعالي في قدرات شخص استثنائي بسبب قداسته أو بطولته أو ميزاته المثالية.

جـ ـ السلطة القانونية المستمدّة من الاعتراف بمعقولية التشريعات والقوانين[6].

إنّ هذا التصنيف الذي يقيمه فيبر، هو في الواقع إجابة على أسئلة كان طرحها بخصوص السيطرة والخضوع، أي في أيّة شروط يخضع النّاس وعلى أيّة وسائل تستند السّيطرة التي تخضعهم[7].

تقسيمات فيبر هذه، يستعيدها جان وليام لابيار، وإن تحت عناوين أخرى، دون إشارة إلى فيرر، حيث يحدّد في السلطات أشكالاً أساسيّة ثلاثة، موازية بالتّتابع لتحديدات فيبر، وهي: السلطة المباشرة، حيث خضوع كافّة أعضاء الجماعة للأعراف فلا «أحد يأمر ولكن الجميع يطيعون» معتبرين مخالفة القواعد المقدّسة جريمة تعرّض فاعلها إلى عواقب مشينة تجلب الموت وغضب الآلهة ونقمة «السّلف». «أمّا الشّكل الثّاني فهو السلطة المجسّدة حيث تعتبر السلطة كملكية أو كمتاع، وهي ميزة من ميزات «عبقرية» مالكها. فالسلطة بهذا المعنى هي المسافة الفاصلة بين «البطل» والناس، لكنّها المسافة ـ الجسر، فهي في نفس الآن حاجز وممرّ عبور، فبقدر ما ينعزل «مالك السلطة»، بحكم التميّز والتفرّد، يكون «مجبراً» على أن يكون قريباً من الآخرين حتّى يلتحموا به ويجدوا أنفسهم فيه. ولعلّ مجال السلطة من هذه الوجهة أقرب ما يكون من مجال السحر، فـ «نجوع السحر ينطوي في الوقت نفسه على الاعتقاد بالسحر وظهوره بثلاثة مظاهر متمّمة: اعتقاد السّاحر بنجوع تقنياته، ثمّ اعتقاد المريض الذي يعالجه أو الضحيّة التي يعذّبها السّاحر نفسه، وأخيراً ثقة الرّأي الجماعي ومقتضياته التي تشكّل نوعاً من حقل جلذبية تتحدّد داخله علاقات السّاحر بالذين يسحرهم وتحتلّ مكانها فيه»[8]. فالمرشّح

---

(6) ماكس فيبر: رجل العلم ورجل السّياسة، (ترجمة نادر ذكرى)، دار الحقيقة، بيروت 1982، ص. 48-47.

(7) المرجع نفسه، ص. 47.

(8) ك. ليفي ستراوس: الانتروبولوجيا البنيوية. (ترجمة د. مصطفى صالح)، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1977، ص. 200 -201.

للسحر ـ كما يقول بول غليونجي في كتابه «طبّ وسحر» ـ يربّى تربية خاصّة، معزولاً عن بقيّة القبيلة، محاطاً بحواجز من المحرّمات التي تتناول طعامه وهندامه وعلاقاته الجنسيّة، وكأنّ هذه الفروض الجبّارة هي ثمن ما وهب من قدرة، فتزيد في تعميق اعتقاده بأنّه امتاز عن الآخرين وفي نفس الآن تدعّم ايمان هؤلاء بأنّ الآلهة اختصّته بهبات فريدة. هذا بعض ما يظهر البنية الاعتقادية للسلطة، المشابهة لبنية السّحر ـ وهو اعتقاد تشرّعه مجموع الرّغبات والحاجات التي لا يستطيع الناس توفيرها بذواتهم، متضارعة في لبس عجيب مع مجموع الميزات التي للمتنفّذ. وهكذا، كما في السحر، تتأكّد السلطة متخفّية في عملية أسطورية ـ كوسمولوجية ضخمة حيث تتدخّل الأرواح والآلهة لتأكيد مصداقية وقوّة اقناع الأوامر والممنوعات[9]. الشكل الثالث من أشكال السلطة التي يحدّدها لابيار، هي السلطة ـ المؤسّسة، وهو اصطلاح قانوني كما يستعمله بيردو مثلاً، حيث تتحوّل السلطة إلى «شخص معنوي» يعبّر عن «الخير المشترك» أو «المصلحة العامّة». فالسلطة المؤسّسة في جوهرها سلطة قانون حيث تتكيّف الأصول التشريعية مع ضرورات الحياة الجماعية»[10].

إنّ هذه الأنماط الثّلاثة ـ كما أكّدنا ذلك ـ شبيهة بما عرضه فيبر، لذلك يذهب جورج بالانديه ـ كما ذهب من قبل جوليان فروند ـ إلى القول «أنّ سوسيولوجية فيبر السياسيّة هي كلّها تفصيل منطلق من هذه الأنماط الثلاثة لشرعنة علاقة الامرة والطاعة»[11]. فالشرعية التي يبحث عنها فيبر، هي ما تبحث عنه كلّ سلطة، أي أنّها تبحث عن الاعتراف بها، لا فقط بمعرفتها والتعرّف عليها، بل أيضاً بتجسيدها وممارستها، بتوازنها واختلالها، بمرونتها وعنفيتها، بتخفّيها وتجلّيها في صلب العلاقات الاجتماعية. لذلك قلنا أنّ تصوّر ماكس فيبر يقدّمنا في فهم السلطة كعلاقة، وهو ما حدا بجورج بالانديه إلى القول أنّ سوسيولوجيا فيبر السّياسيّة «قد ألهمت النهج النظري للعديد من الأنتروبولوجيين»[12] ويسوق في ذلك جملة من

(9) Edgar Morin, Le paradigme perdu, Ed., Seuil, Paris, 1973- p. 182.

(10) انظر في هذه الاشكال الثلاثة للسلطة، كتاب ج. و. لابيار: السّلطة السّياسية، من ص. 18، حتى ص. 49. ترجمة الياس حنّا الياس، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.

(11) جورج بالانديه: الانتروبولوجيا السّياسية، ص. 40.

(12) المرجع نفسه، ص. 40.

الملاحظات تتعلّق بفعالية السّلطة، بوسائلها وخصائصها. فمن حيث الفعالية تظهر السلطة بمظهر غائي حيث تتجلّى قدرتها في التأثير الفعلي على الأشخاص والوقائع. ويستشهد في ذلك بـ «ج. بيتّي» (J. Beattie) أو ماكس فيبر، حيث يقتفي الأوّل أثر الثاني في اعتبار السلطة هي «القدرة على إجبار الآخرين ضمن هذا النظام أو ذاك من العلاقات بين الأفراد وبين الجماعات.... (أو هي) الإمكانية المتاحة لأحد العناصر داخل علاقة اجتماعيّة معيّنة، يكون قادراً على توجيهها حسب مشيئته»[13]، ولتحقيق ذلك لا تلجأ السلطة فقط ـ كما قد يظنّ ـ إلى الاكراه والقسر، بل تستعمل وتستثمر الأعراف والطّقوس والاحتفالات لتؤمّن استمرارها وتجدّد دورها في المجتمع، فهي تستعمل جملة من الرّموز المعبّرة عن وجهها المزدوج في بحثها عن الوحدة الدّاخلية للجماعة وفي التصدّي للمخاطر الخارجيّة القائمة أو المحتملة. ولقد حدّد بالاندييه للسلطة خصائص يجملها كالتّالي: المحافظة، واللاتساوق، والقداسة واللّبس. فالسلطة تدعو إلى احتراه القواعد وتحثّ على طاعتها لتؤمّن الاستقرار وتتعرّض إلى أقلّ ما يمكن من التحوّلات، ولتتّقي كلّ أشكال الفوضى الممكنة، وهي إذ تفعل ذلك بكلّ الوسائل المتاحة لها، إنّما تقوم به لتحافظ على مراتبية اجتماعيّة معيّنة يتدخّل في تحديدها «الجنس والعمر والموقع الاجتماعي والاختصاص والصّفات الشّخصية»[14]. أي أنّها تحافظ على هرميّة معيّنة وتعمل على إعادة انتاج العلاقات الاجتماعيّة التي تولّد الهيمنات والتّبعيات. هذا التفاوت واللاتساوق في العلاقات الاجتماعيّة يولّد قداسة كمونيّة حاضرة دوماً داخل السلطة. فـ «الفرد بمجرّد أن يمارس سلطة على الآخرين، فإنّه يشعر بسموّ ذاته وأنّ إرادته تعلو على إرادة الخاضعين. ويطلق دي جوفنيل (B. De Jouvenel) على هذه الحالة التي تنتاب الفرد حينما يتولّى السلطة اصطلاح «الأنا الحكوميّة» (Le moi gouvernemental).... ومضمون فكرة «الأنا الحكومية» أنّ ممارسة السلطة تخلق لدى الحكّام شعوراً بالسّمو، وحتّى لو كان الحاكم فرداً عادياً من أفراد الشّعب فإنّه بعد ممارسة السلطة يتولّد لديه إحساس بأنّه مختلف عن أمثاله من أفراد الشّعب وأنّه يتمتّع بارادة من طبيعة سامية[15].

(13) المرجع نفسه، ص. 37.

(14) المرجع نفسه، ص. 39.

(15) د. عبد الله ناصف: السلطة السياسية، ص. 82 -83.

إنّ هذا التعالي والتسامي هو الذي يولّد فعلياً الايمان بقداسة السلطة وحتّى بقداسة من يمارسونها. وقد أشار إلى ذلك ماكس فيبر خاصّة في النموذجين الأوّلين من نماذج السلطة (النموذج التقليدي والنموذج الخارزماتي). كما أنّه بامكاننا الرّجوع إلى فرويد في «الطوطم والحرام» أو رادكليف براون (Radechiffe-Brown) في كتابه «البنية والوظيفة في المجتمع البدائي» أو دوركهايم في «الأشكال الدنيا للحياة الدّينية» أو ميرسيا الياد في «المقدّس والدّنيوي»، فالدراسات السوسيولوجية والانتروبولوجية تؤكّد كلّها ودون استثناء هذه الرابطة الحميمة بين السلطة والمقدّس، من احتفالات التنصيب مروراً بمراسم الطاعة والولاء والتعظيم، وصولاً إلى الخوف المطلق من لعنة انتهاك المقدّسات. «ما معنى «البروتوكول» المفروض اليوم في كثير من الدّول على من أراد اللّقاء مع الرّؤساء أو «التعاطي» معهم؟ ما معنى الألقاب ومنها «الجلالة» و«الفخامة» و«السّيادة»؟ إن هي إلاّ بقايا «علمانية» من «عبادة الملوك» في الأمس البعيد. إنّها وجه باق من أوجه الميثوس»[16]. فالاسكندر المقدوني الذي هزم داريوس ملك الفرس وفرض على الجميع الانحناء أمامه حتّى الأرض، حيث الانحناءة «شعار عبادة» هو الاسكندر الذي جعل من نفسه ابناً لزفس ـ آمون حين دخل مصر، حتّى يظهر للمصريين أنّه ليس غريباً عنهم، وأنّه ليس محتلاً، بل هو سليل آلهتهم، فيكسب بذلك ودّهم ويؤمّن طاعتهم»[17]. تلك هي الخاصّية الرّابعة من خاصيات السلطة، خاصيّة اللّبس، حيث القران بين القوّة والضعف، بين العنف والمهادنة بين «الملك والمهرّج». ففي نفس الآن الذي تسعى فيه السلطة لزيادة هيمنتها وتوطيد استمرارها، فإنّها تعمل على تحقيق الأهداف والمصالح الجماعية. فللسلطة سمة التأرجح والتراوح بين طبيعتها النرجسية، وبين ما يؤمن هذه النرجسية ويناقضها في نفس الآن، أي الغيرية القائمة في الأهداف الجماعية. فـ «طغاة الفراعنة الذين تركوا لنا الأهرامات كشاهد على أنانية صارخة هم أنفسهم الذين وضعوا مقاييس النيل وشقّوا التّرع واستصلحوا الأراضي الزّراعيّة للفلاّحين[18]. ولسنا بهذا المثال إزاء «حيلة العقل» الهيغيلية، فالأمر

---

(16) د. انطوان معلوف: المدخل الى المأساة والفلسفة المأساوية، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص. 284.

(17) المرجع نفسه، ص. 284.

(18) د. عبّد الله ناصف: السلطة السياسية، الهامش 2، ص. 79.

ليس تجاوزاً للمصلحة الخاصّة، بل هو مراهنة عليها، وسعي لتحقيقها، وتوق لسكنى «مدينة الأمر». فاللبس قائم في جوهر السّلطة، فهي مرفوضة في نفس الآن الذي تقبل فيه، وهي «ماسخة ممسوخة، كما يقول هنري لوفيفر، بل الأدهى «أنّ الدّهاء الأقصى للسلطة هو في اعتراضها على ذاتها طقسياً لكي تتوطّد فعلاً بصورة أفضل»[19]. ذلك ما يؤكّد السّمة الالتباسية للسلطة من ناحية وما يؤشّر على انتشاريتها وخطورة آليات استمرارها واستثمارها. فهي تتأكّد وتترسّخ حتّى في حالة نفيها لذاتها أو حالة نفي النّاس لها. «فمن يصرخ: لا، لسلطة الدّولة، هو ذاته من يهمس: نعم، لحزبه»[20]. وفعل السلطة قائم في/ ووراء هذه الـ «لا»، وهذه الـ «نعم»، ذلك هو فعلها في العمق وعلى السّطح، في ذلك التراوح بين قوّة الفعل وقمّة الانفعال، في التحليق فوق الرّؤوس وفي حَلقها وفي التحلّق حولها. فالسلطة سلطات متعدّدة الأسماء «من سلطة الموروث الجيني ـ الصّبغي، إلى سلطة الوعي ثمّ سلطة المجتمع.... من الأسرة إلى الدّولة وشبكة العلائق السلطانية الوسيليّة ـ أو الغائيّة أحياناً ـ الممتدّة بين خلاياها الحسّية والمتعالية معاً[21]. هذه الكثرة، وهذه المسالك المتداخلة والمتلافّة في فعل السّلطات، قد كان أشار اليها دسنتي في استشهاده بأعمال فوكو. فإذا لم يعد ممكناً تناول السلطة في ثنائية دولة/ مجتمع، من حيث هي ثنائية تعميمية وبالتّالي تضليلية وتشويهية، فمن الأكيد أن تتحوّل مهمّة الفيلسوف أيضاً، فله تعود مهمّة التحليل والفضح والتشهير ولم لا نسخ وابطال فعاليات السلطة... وذلك يتطلّب، على الأقلّ، أن لا نبقى عمياناً أمام المواقع النازفة في الجسد الجماعي / الفردي. كما يتطلّب أيضاً تأسيس لغة أخرى وولادة «ذات» مغايرة لتكتشف الفلسفة ذاتها بقلب آخر ورأس أخرى»[22].

هل كان فوكو فعلاً هو أحد هؤلاء الذين بهم ستكون الفلسفة في حالة «استنفار»، وتكون اللّغة في موقع استبصارها الأوّلي، وتكون الذات قادرة على «الاجترار» لتفرّخ المعرفة في أحشائنا خارج سراديب الأزل والأبد، لا طلباً لقلّة الحياء بل طمعاً في كثرة الحياة وتنوّعها، مواجهة لأشكال السّلط «من أتفه السّلع

(19) ج. بالانديه: الانتروبولوجيا السّياسية، ص. 41.

(20) J. T. Desanti, Le philosophe et les pouvoirs, Ed. Calmann-Levy, Paris, 1976, p. 471

(21) محمّد الزايد، الفلسفة وماهية السلطة. مجلّة الفكر العربي، ع. 33 /34، ماي/ أوت، 1983، ص. 7.

(22) J. T. Desanti, Le philosophe et les pouvoirs, p. 206- 207.

إلى أفتك الأفكار، من سلع الاستهلاك إلى أدوات الاهلاك، من وسائل الانتاج إلى مناهج الاستنتاج»[23]. هذه السّلطات وغيرها، كيف يتفكّر فوكو بتوتّرها وتواترها؟ أيضعها في مزدرع واحد ليبحث عن أصلها المشترك وعلّتها الأولى أم هو يبحث في شرك الدلالات المتضاربة وسيرورة التحوّل والتخطّي؟ هل يواجهها سلطاناً قائماً أو تسلّطاً فاعلاً في عمق النّسيج الاجتماعي؟ هل يفهمها ملكية لـ «نخبة» هم «سكّان السلطة» فيسترق النظر باتجاههم أو يقرؤها شبكة علاقات وتطاحن قوى وتعارض رغبات وتضارب / تساوق صنوف من الممارسات ومواجهة اصطراعية طاحنة؟ هل يبحث في ماهية السلطة أم يسعى لسلطة الماهية، أم هو يتوق لنسف السلطة والماهية معاً؟ هل انّ فوكو لم يفعل غير أن أعاد طرح الأسئلة في صلب «الفلسفة السّياسية» بتناول معضلة السلطة، أم أنّه ـ والعبارة لنيتشه ـ اكتشف «عالماً بأسره مجهول المعالم، عالماً مزدهراً وفي عنفوان نموّه، أشبه ما يكون ببستان سرّي لم يكن أحد يشتبه بوجوده حتّى مجرّد اشتباه»[24].

2 ـ من صورة القانون إلى لعبة الأجساد

يقول فوكو في حواره مع فونتانا: «لست ترى من أيّ جهة ـ من اليمين أم من اليسار ـ كان يمكن طرح مسألة السلطة، في اليمين لم تكن مطروحة إلاّ بقاموس الدستور، والشرعية الخ، إذن بقاموس قضائي. وطرحها من ناحية اليسار كان بمعاني جهاز الدولة. أمّا الطريقة التي كانت تمارس بها ماديّاً، بالتفاصيل، بخصوصيّتها وتقنياتها وتكتيكاتها، فلم يكن أحد يبحث عنها»[25]. ما يشير إليه فوكو هو هذا الفراغ النّظري وغياب العدّة المفهومية والانحباس داخل الأطر المسطّرة بشكل مسبق والتي تحول دون الانخراط في خطر الأسئلة المحرجة بما تحمله من مخاطر، تفاديها غير ممكن ما دامت أجوبتها غير مسيّجة قبليّاً. فما كان يفتقر اليه الفكر والممارسة، هو الممارسة ذاتها، هو هذا الحسّ الخُبْري الذي كثيراً ما عبناه على «البدائيين»، هو هذه الرّابطة الحميمة بأشياء الوجود، وبأشيائنا نحن، هو ضياع ماديّة المادّة وغياب احساسنا بمادية المكان وما يتوزّع فيه، هو بالاجمال لجوؤنا إلى التشميل والاستخفاف بالتفصيل. في ظلّ ذلك لا تطرح مسألية السلطة إلاّ من

---

(23) د. انطوان خوري: مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، بيروت، 1984، ص. 9.

(24) ف. نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص. 11.

(25) M. Foucault, Les intellectuels et le pouvoir, p. 19- 20.

خلال القانون أو الدّولة أو الطبقة، ولا تدرك إلاّ كتعاقد أو هيمنة، كضرورة اقتضتها عنفيّة الطبيعة البشرية، أو كاستلاب تاريخي لا نتريّث في التّنبؤ بزواله. أمّا السلطة كما تمارس، في تعقيدها الاستّراتيجي، وفي شبكة قواها المتعدّدة وفي أشكال توزّعها وقنوات استثمارها وسبل تداولها «ونوعية الخطابات التي منها تتسلّل السلطة لتنبثّ في الممارسات والسلوكات الفردية والفرعيّة والدقيقة»[26]، كلّ ذلك ما كان يشكّل بالنسبة للذين طرحه عليهم فوكو مسألة جديرة بالاهتمام «فقد اعتبروا المسألة مجرّدة من الأهمّية سياسياً، ومن النّبل ابستيمولوجياً»[27].

لكنّ أيّهما أكثر أهمّية ونبلاً، امتداح الدولة أو هجاؤها من ناحية، أم الانكباب على متابعة «الاحداث» والفرادات والتقلّبات الفجئية وأشكال الضبط والمراقبة والتقويم والاخضاع؟ أيّهما أكثر وضوحاً ـ بالنسبة للذين يتّهمون فوكو بالالتباس ـ تكرار خطاب نمطي يرجع السلطة بشكل تعميمي إلى علاقات الانتاج، أم التوجّـه إلى بحث الكيفية التي جعلت تلك العلاقات على ما هي عليه؟ أيّهما أكثر مادّية، اللجوء الاختزالي إلى مفهوم الطبقة المهيمنة أم البحث الكادح الذي يذكّرنا أنّ حقائقنا ودلالاتنا ومراجعنا كلّها «جاثمة على أجساد الموقوفين والمحبوسين والمهلكين» والذي «يخبرنا عن عدد الموتى الذين بهم تصبح حقيقة مَا، حقيقة عظيمة»[28]؟، وأيّهما أكثر جذرية وصرامة، موقف لا يرىٰ في السلطة غير قوّة قسرية قائمة على القمع والاكراه أم موقف يراها كشبكة علاقات منتجة، غنيّة، استثمارية، تعمل استراتيجيّاً؟

من الأكيد أن ليس لهذه الأسئلة هدف معياري ولا طابع تقويمي، وإنّما مقصدها بيان جدّة التناول الذي يشرع به فوكو في مقاربة مفهوم السلطة، مع عسر تجسيد تلك المقاربة، وبيان الجهد الذي عاناه لصياغتها بوضوح في ظلّ ممارسة سياسية ونظرية منشغلة بالسجالات بين «اليمين» و«اليسار»، ومنشغلة عن آليات السلطة ومفاعيلها ومادّية تدخّلاتها الآنية والحسّية، فضلاً عن غياب «الحقل التحليلي» الذي يمكّن من الاحاطة بهذه العلاقات السلطوية المعقّدة. فإذا كان

---

(26) M. Foucault, Volonté de savoir, Gallimard, Paris, 1976, p. 20.

(27) M. Foucault, Les intellectuels et le pouvoir, p. 16.

(28) François Ewald, Anatomie et corps politique, in **Critique** N° 345, 1975, p. 1232.

مجال علاقات الانتاج وعلاقات المعنى يتوفّر على أدوات تحليلية متبلورة ابستيمولوجياً نتيجة وفرة وتطوّر البحوث التاريخية والاقتصادية واللّسانية، فإنّ الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لعلاقات السلطة إذ «لم تكن هناك أيّ أداة معيّنة، لذا لجأنا إلى مفاهيم للسلطة تستند إمّا إلى نماذج قانونية (ما الذي يشرعن السلطة؟) وإمّا إلى نماذج مؤسّسية (ما هي الدّولة؟) كان من الضروري إذن أن نوسّع أبعاد تعريف السلطة إذا كنّا نرغب في استخدام هذا التعريف لدراسة توضيع الذات»[29].

إذا كانت الذات مأخوذة في شبكة علائقية انتاجية ودلالية فإنّها كذلك متورّطة بشكل حازم في علاقات السلطة، ولن نتمكّن من اكتناه هذه الذات إلاّ بتفكيك هذه العلاقات وبيان كيفية اختراقها للذات البشرية، بل بيان كيفيّة تشكّل الذات التي «من غير ماهية أو بماهية تشكّلت لها بالتدريج جزءاً فجزءاً بدءاً من أشكال كانت غريبة عنها»[30]. هذه المتابعة الجينالوجية تعمل على التقاط لحظات القوّة والضعف، ورصد الحدثي واللاّمتوقّع، والالتفات للصّحي والغذائي والجنسي والايديولوجي الذي يشكّل الأجساد. إنّها متابعة متأنّية لتفاصيل الحياة اليومية. فـ «التحليل الذي يعتمد مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة الشّاملة لهيمنة معيّنة، فهذه ليست بالحريّ إلاّ الأشكال التي تنتهي اليها السّلطة»[31]، بل على هذا التحليل أن يكون «تشريحاً سياسياً»، «مجهرياً»، لجسد السلطة، يكتشف انّها تمارس على الأجساد، تخترق الأجساد، تستثمر الأجساد، بل انّ حربها تأخذ شكل التحام جسد بجسد، إنّه التحام المادّيات العارية التي لا تفصلها حواجز، فتتبدّى السلطة كعلاقة أكثر منها حدوداً تقوم بينها علاقات». هكذا يجب أن نحاول دراسة السلطة، ليس إنطلاقاً من حدود بدائية للعلاقة، ذات حقوقية، دولة، قانون، سيادة وهكذا، بل انطلاقاً من العلاقة ذاتها من حيث هي التي تحدّد عناصر عملها، وعوض مساءلة ذوات مثالية عمّا تنازلوا عنه من ذواتهم أو من قدراتهم ليمارس عليهم الاخضاع، يجب البحث في

(29) ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ضمن كتاب أوبير دريفوس وبول رابينوف: ميشال فوكو: مسيرة فلسفية. (ترجمة جورج أبي صالح)، مركز الانماء القومي، بيروت، ص. 187.

(30) ميشال فوكو: نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ، (ترجمة أحمد السطاتي/ عبد السلام بنعبد العالي) دار توبقال للنشر، المغرب، 1988، ضمن مجموعة مقالات لفوكو ضمن كتيّب عنوان غلافه: جينيالوجيا المعرفة، ص. 50.

(31) M. Foucault, Volonté de savoir, p. 121.

الكيفية التي بها تستطيع علاقات الاخضاع صنع ذوات»[32].

الأساسي، إذن، هو التخلّص من الصّور التوحيدية والتشميلية للنّفاذ إلى مجال العلاقات الاستراتيجية وشبكة القواعد المتحكّمة بدينامية الآليات الفاعلة في كلّ الاتّجاهات والمتأتّية من كلّ المواقع السرّية والعلنية دون إرجاعها إلى ذات مشرّعة أو مهيمنة، فعلاقات السلطة ليست علاقات سببية أو علّية، والسلطة ذاتها ليست معلولاً لعلّة هي «المحرّك الأول». «فلا ينبغي أن نبحث عن الهيئة العليا التي تكون مصدر معقوليتها، فلا الفئة الحاكمة، ولا الجماعات التي تسهر على سير أجهزة الدّولة، ولا تلك التي تتّخذ أكثر القرارات الاقتصادية أهمّية، هي التي تسهر على تنظيم شبكة السلطة التي تعمل في مجتمع معيّن (و تدفعه إلى الحركة والعمل)»[33].

هذا التخلّص من الذات كمرجعيّة، ومن السّببية كطريقة فهم وتحليل، هو الذي سيمكّن فوكو من فكّ إسار تحليل السلطة وفق المرجعية «القضائية ـ الخطابية» التي تحكم «الفرضية القمعية» كما تحكم مسألة الحق (Droit) وما يتولّد عنها من ثنائيات. فالسلطة ليست مجرّد قوّة عنفيّة قائمة على المنع والارغام، إذ لا يشكّل العنف الجوهر الذي به تكون السلطة وبدونه لا يتأتّى لها أن تمارس. ولو كانت كذلك ما استطاعت أن تتجسّد كفعل في الأفعال، ولو أدركناها كمجرّد هيمنة متأتّية من فوق ما استطعنا فعلاً كشف عملها وتوزّعها في أجسام الأفراد والسكّان، وما تمكّنّا ـ مهما كانت حصافتنا ـ من تبيّن لعبة القواعد التي تزرع أشكال التصدّع في جسم السلطة، وهي الأشكال التي بها يمكن أن ترتدّ قواعد المهيمنين إلى نحورهم، وما كان بوسعنا التفكّر في هذا الجذع المشترك الذي يولّد السّلطات ولكنّه يولّد أيضاً فتحات الارباك والارتباك التي تمنعنا من تصوّر السلطة كياناً مستقرّاً، إمكانية دحره مستحيلة. لذلك يقلب فوكو المعادلة، لا بشكل آلي تتحوّل فيه تعاكسياً حدود القضيّة كما طوّرتها مجادلات الفلسفة السّياسية، وإنّما ليقصي الحدّين معاً ـ المهيمِن والمهيمَن ـ ويوجّه النظر إلى مجال

---

(32) M. Foucault, Leçon au collège de France en 1976, in Annuaire du collège de France, 1976, p. 361, cité par Paul Veyne in Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire, Ed., Seuil, Paris, 1978, p. 237.

(33) M. Foucault, Volonté de savoir, p. 124.

القوى المتصارعة والمتواجهة. «إنّ السلطة تأتي من أسفل، وهذا يعني أن ليس هناك، في أصل علاقات السلطة وكطابع عام، تعارض ثنائي شامل بين المسيطرين ومن يقعون تحت السّيطرة، بحيث ينعكس صدى هذا التعارض من أعلى إلى أسفل... ينبغي أن نفترض بالحريّ أنّ علاقات القوّة المتعدّدة التي تتكوّن وتعمل في أجهزة الانتاج والأسر والجماعات الضيّقة والمؤسّسات تكون حاملاً للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بمجموعه»(34).

لقد طبّق فوكو هذا التصوّر على «الجنس» في «إرادة المعرفة» حيث بيّن ـ على عكس ما تنشره الفرضية القمعية ـ أنّ قمع الجنس لم يكن متأتّياً من فوق، ولم تمارسه الطبقات الميسورة والمهيمنة سياسياً على الشّرائح المعوزة التي لا تملك غير قوّة سواعدها. فالفرضية القمعية تقوم قناعتها على أنّ مجتمعاً طبقيّاً، محتاج إلى الطاقة والقوّة لن يسمح بإهدار تلك الطاقة، بل سيعمل على منعها من التشتّت في ممارسة متع غير منظمة ومقنّنة ومراقبة، لذلك ستعمل الطبقات المهيمنة على قمع المتع الجنسية ولن تسمح إلاّ بما ندر منها وأدّى إلى الانجاب(35). ضدّ هذا التصوّر يحلّل فوكو، في مسار معاكس، كيف أنّ الأسر الأرستقراطية والبرجوازية هي التي حملت أوّلاً هاجس الجنسانية وهمّ الرّعاية والحفاظ والتطبيب والمراقبة لتشكّل «جنساً» (sexe) طبقياً، وجسداً طبقياً، لأنّه يستحيل وجود وعي طبقي ما لم تتكوّن الطبقة كجسد. إذن «بدأت البرجوازية باعتبار جنسها شيئاً مهمّاً، وكنزاً سريع الزّوال، وسرّاً تتوجّب معرفته»(36).

إنّ المتابعة الجينيالوجية لتقنيات وسبل وقنوات تشكّل منطوق الجنسانية، لا تستطيع أن تكون إلاّ مضادّة للفرضية القمعية. فتنوّع الخطابات وتواترها حول الجنس، واتّساع شبكة الجنسانيات المحيطية أو الهامشية، وتكاثر تقنيات المتابعة والرّصد، وثراء ترسانة التدخّلات في تفاصيل المتع اليومية، كلّ ذلك لا يمكن خفضه إلى مجرّد علاقة بقانون القمع. «فالأساسي قد لا يكون قائماً في مستوى التّسامح أو كمّية القمع بقدر ما هو حالّ في شكل السلطة التي تُمارَس»(37). وهي

(34) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 124.
(35) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 12.
(36) ibid., p. 159.
(37) Ibid., p. 57.

سلطة لم تعد الصورة القمعية والقضائية قادرة على الاحاطة بآلياتها ومكوّناتها، هذه السلطة هي التي ستأخذ على عاتقها ومنذ القرن الثامن عشر الاهتمام بحياة السكّان، أي «حياة النّاس كأجسام حيّة»[38]. وكما لاحظ دريفوس ورابينوف، سيقلب فوكو الأوّليات منذ المراقبة والعقاب و«إرادة المعرفة»، وهو ليس مجرّد قلب منهجي ناتج عن اختيار قصدي، بل هو قلب ناتج عن تعقّد طبيعة الموضوعات التي سيتناولها في هذه الفترة من عمله، بحثاً عن السّبيل الأكثر مواءمة لموضوع أكثر تعقيداً، ولكنّه أشدّ ظهوراً ممّا يُعتقَد، وظهوريته تلك ليست دلالة سطحيته وتفاهته، بل هي ما تجعله أكثر عمقاً وتجعل تناوله أشدّ عسراً، وما هذه الطريقة المقترحة إلاّ الجينيالوجيا (النسابية). «فالباحث النسابي هو شخص يتفحّص العلاقات بين السلطة والمعرفة والجسد في المجتمع الحديث»[39]، أي أنّ مهمّة الجينيالوجي ليست البحث عن معنى عميق للسلطة قائم في ما وراء سطح الحوادث والعلاقات، وليست كشفاً لما لم يتمكّن من الاعلان عن ذاته منها، وليست تحريراً لما كبتته السلطة أو قمعته، وليست إعلان حقيقةِ ما لا يجد حقيقته في ذاته، وليست وصلاً لما انقطع من عرى وحدة الذات واستمرارية التاريخ، بل هي وصف للحدث كما يتبدّى، ومتابعة لما هو كائن، هي انحياز لصوت المعركة ضدّ ثبوتيّة السلم المزعومة، إنّها عمل توصيفي لتقنيات مراقبة الجسد. وتطويعه. بهذا الاعتبار نستطيع أن نبيّن «ما يجمع بين أعمال فوكو حول الجزاء وأعماله حول الجنسانية: إنّها العلاقة بالجسد، بتاريخه، بل أيضاً بتاريخه الاقتصادي ـ السياسي، نتيجة للتأثير الذي تمارسه عليه السلطة السّياسية بشكل عام»[40].

ففي نصّ يعرفه فوكو جيّداً، كتب نيتشه في «جينيالوجيا الأخلاق»، أنّ اللون الأفضل من اللون الأزرق مائة مرّة بالنسبة للجينيالوجي، هو الّلون الرّمادي، أي «الوثيقة، ما يمكن تطبيقه على الواقع، ما وجد فعلاً، في كلمة، إنّه النصّ الهيروغليفي في تمامه، نصّ الماضي الأخلاقي للانسانية، نصّ عسير ولا شكّ»[41].

---

(38) Ibid., p. 117.

(39) أوبيير دريفوس وبول رابينوف. ميشال فوكو: سيرة فلسفية، (ترجمة جورج أبي صالح)، مركز الانماء القومي، بيروت، ص. 98.

(40) Angèle Kremmer Marietti, Michel Foucault: Archéologie et généalogie, Le livre de poche, Paris, 1985, p. 211.

(41) F. Nietzsche, Généalogie de la morale, Paris, 1974, p. 122.

فعلاً ما يفضّله فوكو هو الوثيقة والأرشيف، وليست الوثيقة هنا في النصّ الذي يأسرنا في بحثنا عن أكبر قدر ممكن من الموضوعية لمقاربة موضوعات البحث، وليست الوثيقة هي التزامنا تجاه الماضي، نقدّس مطلقيّته لتصبح مستقبلية المستقبل والأنموذج الموجّه لآنية الحاضر، بل الوثيقة هي الجسد ذاته كما هو مأخوذ في علاقات السّلطة، تحفر فيه أخاديد لا تمحى وتسم جدرانه بوشم عصيٍّ زوَالُه، فتكون الجينيالوجيا بذلك هي إعادة رسم الشناعات والفظاعات التي تخترق التاريخ بعيون الرّاهن وأسئلة الحاضر، إنّ وصف الأرشيف يظهر خصوصية السلطة كما مورست وكما تمارس، لا كما يجب أن تمارس. هذه السلطة يمنحها فوكو اسم «السلطة الحيويّة» (Bio-Pouvoir)، وهي السلطة التي لم تعد تحدّها صورة القانون والموت، بل هاجسها ورهانها الحياة والأحياء، تدير الحياة وتخضع الأجساد من خلال «التشريح السياسي للجسد الانساني» و«السّياسة ـ الحيويّة للسكّان». فتطوّر الرّأسمالية ذاته «لم يتمّ إلاّ من خلال الادماج المراقب للأجساد في آلة الانتاج بإحداث تناسب بين الظاهرات السكّانية والسياقات الاقتصادية... كانت الرّأسمالية في حاجة إلى طرائق سلطوية تثمّن القُوَى والقدرات والحياة بصفة عامّة دون أن تجعل منها مع ذلك قوى يعسر تدجينها... (فـ) المطابقة بين تراكم رأس المال والتراكم السكّاني لم تكن ممكنة إلاّ بممارسة السلطة الحيويّة تحت أشكالها وأساليبها المتعدّدة، لذلك كان من الضّروري استثمار الجسد الحيّ وتثمينه وادارة قواه توزيعيّاً»[42]. فقد تبيّن للحكومات منذ القرن الثامن عشر، وخاصّة في القرن التّاسع عشر، انّها ليست إزاء «الشّعب» أو «الرّعيّة» بل إزاء ظاهرات محدّدة قطاعيّاً، هي الظاهرات السكّانية كالاستشفاء والولادة، ونسب الوفيات والتغذية والتساكن (cohabitation) والاهتمام بالمكان، لأنّ الجسد ذاته مكان. إنّ السلطة الحيويّة ـ كما يعرّفها فوكو في أحد دروسه بـ «الكوليج دي فرانس» ـ هي «الشّكل الذي حاولنا به منذ القرن الثامن عشر عقلنة المشكلات التي تطرحها ظواهر خاصّة بمجموعة من الأحياء الذين تشكّلوا كسكّان على الممارسة الحكومية: كالعافية، وقواعد الصحّة، ونسب الولادات، ومعدّل الأعمار، والأنساب...»[43]. وكلّها

---

(42) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 185- 186.

(43) M. Foucault, Cours in Annuaire du Collège de France, Paris, 1978/79, p. 367, cité par Angèle K. Marietti in op. cité., p. 278- 279.

مشكلات عائدة لأهمّية الجنس في تشكّل السلطة الحيويّة، بل تمحور هذه السلطة ذاتها حول الجنس، وهو ما يتطلّب تحليل «الاقتصاد السّياسي» للجنس، وتكوّنه كرهان فردي وعمومي في شبكة المعارف والسلطات (وهو ما سنطوّره في فصل لاحق).

إلاّ أنّ ما يهمّنا في هذه المرحلة من التحليل هو بيان الكيفية التي أظهر بها فوكو عجز الفرضية القمعيّة والتصوّر القضائي عن الاحاطة بالآليّة الانتاجيّة للسلطة واغفال خصائص تاريخية أساسية، أدّى تجاهلها إلى خفض السلطة إلى صورة القانون وهو أمر لا يزال سارياً إلى اليوم في التنظير والتحليل السياسيين، إذ «لم نقطع بعد رأس الملك»، أي أنّنا لم نغادر ـ رغم إدّعائنا ـ مواقع تحليل السلطة بمفاهيم «الحقّ والعنف والقانون واللاشرعية، والارادة والحرّية، وخاصّة الدّولة والسّيادة»[44] وكلّ الثنائيّات التي تعود بنا إلى إقصاء مواقع الفعل وآليات التجسيد ومادّية ممارسة السلطة. إنّ الفهم القضائي للسلطة يغفل تحوّلات أساسية طرأت عليها منذ القرن الثامن عشر، إذ لم يدرك الاستعاضة عن القانون بالهدف وعن المنع بالفعالية التكتيكية، وعن السيادة والشرعية بتحليل حقول مختلفة لعلاقات القوّة ومفاعيل الهيمنة ذات القاعدة الرّملية، أي المنزاحة، المؤقّتة والمتحوّلة دوماً، فالقانون لم يعد هو النموذج والنّاموس الذي نعود اليه في فهم السلطة، بل سيستعاض عنه بالنموذج الاستراتيجي[45]، وهو النموذج الذي يدرك الطابع الانتاجي للسلطة وقدرتها الاستثمارية حينما تخترق الأجساد وتنتجها في نفس الآن، وحينما تولّد الرّغبة وتكوّن المعرفة وتنتج الخطاب، فتتعدّد مفاعيلها وتتنوّع ضروب صيغها الحيويّة، بل إنّ مقبوليتها ذاتها مرتبطة بقوّتها الانتاجية. «إنّها لا تؤثّر فقط كقوّة تقول لا، بل انّها في الواقع تخترق وتنتج أشياء، وتولّد متعة، وتكوّن معرفة، وتنتج قولاً. يجب أن نعتبرها كشبكة منتجة تمرّ عبر الجسم الاجتماعي كلّه، أكثر منها هيئة سلبية وظيفتها القمع»[46].

ليست السلطة إذن حدّاً صرفاً، ومنعاً كلّياً وعنفاً مستديماً، ولو كانت كذلك ما كان يمكن قبولها أو الخضوع الطوعي لها. وحتّى القول إنّها «الاستعمال

(44) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 117.
(45) Ibid., p. 135.
(46) M. Foucault, Vérité et pouvoir, p. 21.

المشروع للعنف» كما بيّن ماكس فيبر، لا يمكن إلاّ أن يعيدنا إلى التصوّر «القانوني ـ الخطابي» للسلطة، وحتّى لو كانت تحليلات فيبر تاريخية وعقلانية، فإنّ تاريخيتها لا تسلم من هاجس البحث عن الماهيات والجواهر من خلال تنوّع الوقائع التاريخية التي اهتمّت بدراستها، فضلاً على أنّ المعقولية التي تتابعها سوسيولوجيا فيبر معقولية شمولية تعمل من خلال الطُرُزِ التعميمية، وهو أمر لا يتلاءم مع مهمّات البحث الجينيالوجي الذي يسعى قدر جهده للتخلّص من المأزق الميتافيزيقي لمباحث الجوهر، والابتعاد قدر المستطاع عن صيغة للعقل المتماهي مع الحقيقة والخير، لتوجيه النظر نحو أشكال من العقلنة العاملة موقعيّاً وقطاعياً في حقل السلطة والمعرفة، وما ينتج عن ذلك من مفاعيل تخترق الأفعال. فـ «بوسع ممارسة السلطة أن تخلق قدر ما تشاء من الرّضى والقبول، يمكنها أن تكدّس الأموات وتحتمي وراء جميع المخاطر التي يمكن أن نتخيّلها، ليست بذاتها عنفاً يمكن أن يتستّر أحياناً، أو موافقة تتجدّد ضمنياً، إنّها جملة أفعال تؤثّر في أفعال ممكنة. وهي تستهدف مجال الامكانات التي يندرج فيه سلوك ذوات فاعلة... إنّها فعل في الأفعال»[47]. لا يستبعد هذا التعريف العنف والطاعة من مجال السلطة، ولكنّه لا يجعلهما أساسها، بل نتيجتها، لأنّا لو افترضناهما أساساً، لافترضنا بذلك عجز السلطة عن القدرة الانتاجية ولرأيناها سياجاً مغلقاً يكرّر ذاته ويتآكل من داخله بنقص قواه الحيويّة. فإذا كان من الضروري التخلّص من رؤيتنا المحكومة بـ «اقتصاد الندرة» في إنتاج الخطابات حول الجنس فكذلك يتوجّب التخلّي عن تخليل آليات السلطة بمفاهيم «اقتصاد الندرة» حيث لا نرى فيها غير التقتير، وفقر المصادر، وندرة التخطيطات والسّبل، والعجز عن الابتداع، فهي لا تعرف غير الأمر المُخضِع والعنف المُقوِّم، فتتشكّل موضوعاتها على شاكلتها، بحيث أنّ ما يخضع للسلطة لا يقدر هو ذاته «على شيء، بل لا يقدر إلاّ على ما تسمح له به»[48]. وبذلك تظهر السلطة فقيرة ـ مُفقِرة في نفس الآن. وخطأ هذه الرّؤية راجع ـ فيما يرى فوكو ـ إلى أسباب تاريخية، أهمّها وضع السلطة الملكية في صفّ اللاّقانون واللاشرعية، وهو النموذج النقدي الذي ساد القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. أمّا النموذج النقدي في القرن التاسع عشر فإنّه ـ وإن كان أكثر جذرية ـ لا يفارق

---

(47) ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ص. 196 -197.

(48) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 113.

المفترض القانوني، بما أنّه يعتبر القانون مجرّد شكل من أشكال ممارسة العنف بشكل مقنّع، حيث تأخذ الفوارق الاجتماعية والامتيازات واللاّمساواة شكل الشرعية من خلال التلاعب بالقانون. لكن ما تنساه هذه القراءة، هو أنّ المُلْكِيات الغربية لم تقم خارج القانون بل قامت كأنظمة قانونيّة ووقع التفكير فيها بما هي كذلك، ومارست سلطاتها وفق شرعة القانون، وأنّ مؤسّسات السلطة العاملة في القرن التاسع عشر لم يتمّ نقدها إلاّ باسم سلطة يجب أن تمارس وفق معايير قانونية أساسية بدون تلاعب حتّى تتجاوز سوءاتها القائمة في الخدعة والتحايل[49]. تبعاً لذلك، إنّ أيّاً كان يعارض السلطة سيجد ذاته متورّطاً في خطاب مماثل لخطاب السلطة بالضبط لأنّه ينقدها مفترضاً ذاته خارجاً عنها، وهو ما يرتبط بالسّبب الرّئيسي الثاني الذي به ترسّخ النموذج القضائي للسلطة العائد إلى آليات السلطة ذاتها كما تشكّلت تاريخياً في مقبوليتها (acceptabilité) ذلك أنّ ما يبرّر «الفرضية القمعية» هو أنّ السلطة تتخفّى وتتستّر عن الكثير من آلياتها وأفاعيلها وتكاثر تقنياتها وتعدّد سبل تدخّلها، وإلاّ ما معنى أن نفكّر بالسلطة كمجرّد قوّة ردعية وقمعيّة مع أنّها منهمكة في إنتاج أكثر تقنيات المراقبة والتطويع دقّة وفاعليّة وتنوّعاً. لذا، يستنتج فوكو بتقنية الجينالوجي أنّ «السّلطة، كحدّ خالص مرسوم للحرّية، هي، في مجتمعنا على الأقلّ، الشكل العام لمقبوليتها»[50].

هذا إذن بعض ما يكشفه فوكو من نسب التصوّر القضائي للسلطة، وهو العمل الذي يؤدّي إلى إقامة «تحليلية» السلطة الحيويّة التي تقنّن وتطوّر وتراقب وتتابع الحياة الجماعيّة والفردية في مادّيتها وفي أدقّ تفاصيلها، لا تأمر فقط، بل تتقدّم وكأنّها مستعدّة للتضحية بذاتها من أجل **حياة سكانها**، هذه السلطة هي «السلطة الرّعوية» الجديدة كما يسمّيها فوكو، ترتبط مهمّاتها بالخلاص، والتفريد، والتوجّه إلى الحاجات الحيوية وانتاج الحقيقة، بما في ذلك حقيقة الفرد ذاته من خلال تقنيات الاعتراف في شكلها الكنسي ثمّ في تطوّراتها اللاّحقة، من قبو المخابرات إلى سرير التحليل النفسي، وإذا كانت المهمّة السّياسية للكنيسة، قد ضعفت أو تلاشت منذ القرن الثامن عشر، فإنّ وظيفة المؤسسة الكنسية امتدّت واتّسعت خارج المؤسّسة الكنسية مع تحوّل في الأهداف إذ تمّ الانتقال «من همّ

(49) Ibid., p. 115 et sq.
(50) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 114

قيادة النّاس إلى الخلاص في العالم الآخر، إلى فكرة وجوب ضمانه في هذا العالم. وضمن هذا السّياق، تأخذ كلمة «خلاص» عدّة معان: إنّها تعني الصحّة، والرّفاه (أي مستوى معيشي لائق، وموارد كافية)، والأمن والحماية من الحوادث. يحلّ عدد من الأهداف «الأرضية» محلّ الأهداف الدّينية للرّعوية التقليدية»[51].

هذه السلطة حتّى وان ظهرت الدّولة كأكثر أشكالها اتّساعاً، بل توسّعاً وامتداداً في المجتمعات الحديثة، فإنّ ذلك لا يعني أنّ الدّولة تستغرق كلّ أشكال السلطة، فما هي إلاّ أحد أشكالها وأجهزتها الأكثر تشميلاً وكلّيانية، لتبقى السلطة ـ كما يقول دسنتي، مستوحياً فوكو ـ متعدّدة وموزّعة في نفس الآن، تظهر في نقاط وخصوصيات محدّدة، أي تنتج مفاعيل في أشكال خصوصية[52]. غابة المفاعيل هذه، لا يجب أن تحجبها عنّا شجرة الدّولة، حتّى نرى السلطة «مسخّرة لانتاج القوى، ومضاعفتها، وتنظيمها، بدلاً من منعها وإخضاعها أو تحطيمها»[53]. أو كما يقول برنار هنري ليفي في تثمينه الجهد الفوكوي، يجب أن نمرّ عبر كلّ التمزيقات الفوكويّة للتاريخ المتّصل المرتبط بالذات لنرى «كيف تتوزّع أشكال جدّ صغيرة من السلطة المنتزعة من الأمير»[54]، وهي سلطة جزئية، موقعية، راهنة، فاعلة، مادّية، تكتب على الأوراق كما على الأجساد. هذه السلط هي التي يتوجه لها البحث الجينيالوجي، والتشريح السياسي و«ميكروفيزياء» السلطة، أو بحثها مجهرياً وتفكيك آلياتها المتراوحة «بين سرّية العقد النفسية وعلانية التّعاقد الاجتماعي... بين سلاطة اللّسان وسلطان علم القتل المنظّم... بين سرّية الأحلام على مستوى الفرد وسّرية قوى التحكّم المنظورة على مستوى الدّولة»[55]. إنّ التشريح السّياسي في هذا المقام هو «اقتصاد سياسي» بما هو تحليل أنماط انتاج السّلطة. وكما لم يكتب ماركس «رأس المال» ليعلّم أصحاب المشاريع كيف تعمل مؤسّساتهم، بل وضعه للعمّال ليعرفوا كيف تتمّ الأشياء فعلاً، وبتلك المعرفة يعملون على إيجاد أشكال التنظيم وأدوات المواجهة التي بها يتمكّنون من وضع

(51) ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسّلطة، ص. 192.

(52) J. T. Desanti, Le philosophe et les pouvoirs, p. 205- 207.

(53) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 179.

(54) برنار هنري ليفي: نسق فوكو، (ترجمة محمد سبيلا)، ضمن نظام الخطاب ومقالات أخرى، دار التنوير، بيروت، 1984، ص. 62. أما أصل المقال فمنشور بـ Magasine littéraire عدد 101، سنة 1975.

(55) محمّد الزايد: الفلسفة وماهية السلطة، مرجع مذكور، ص. 26.

حدّ لضروب الاستغلال الذي يتحمّلونه[56]، فكذلك يمكن القول إنّ أعمال فوكو حول السلطة ليست «بياناً» موضوعاً لأولئك الذين يمسكون في لحظة تاريخية معيّنة قواعد الهيمنة التي تخرّب التاريخ والأجساد، بل على العكس من ذلك، إنّها موضوعة لأولئك الذين شكّلت أجسادهم الموقع الخصيب لارتحال السّلطة، من تقطيع الأوصال وإراقة الدّم على الملأ، إلى الترحيل المتعاقب، إلى الحجز والعزل، إلى ولادة المشتمل (Panoptique) ومراتيج السّجون التي تراقب الجسد وتدجّنه، تخفيه وترائيه، تطبعه لتجعله أكثر امتثالية، إنّها تعلّمهم أنّ الجسد، وإن كان أرضاً للغزو، فإنّه غزو غير مكتمل. والجسد الذي تحمّل عناء السلطات بامكانه تفجيرها ومرحلة جدّيتها وثقلها المفرط. هو ذا انتقام «المادّيات الذرّية» من الحقائق الكبرى والاستنتاجات الكبرى، والأنساق الكبرى. إنّه بمعنى مّا، انتقام الفقراء من الأغنياء كما يقول فرنسوا ايوالد[57]، بما في ذلك انتقام النّصوص والخطابات.

إنّ هذا المنهاج التحليلي للسلطة، والذي يستعيض به فوكو عن «نظرية» في السلطة، يتقدّم تاريخياً من خلال مجموع المعطيات والمواد التاريخية، أي من خلال استعماله للأرشيف والمعالم الأثرية ليفكّر «في الجنس دون القانون، وفي السلطة دون الملك»[58]، ويجد أسانيده ومرجعيّته خارج الفكر التعاقدي وخارج صورة القانون والسلطة القمعيّة التي استهوت الفكر السّياسي وأسَرته، ليكتشف من وراء ذلك قارّة افتتحها ماكيافيل ووقع تناسيها. فـ «إذا صحّ أنّ ماكيافيل كان من القلائل الذين حاولوا أن يفهموا سلطة الأمير بدلالة علاقات القوّة، فربّما وجب أن نتقدّم، على غراره، خطوة أخرى فنستغني عن شخص الأمير في فهم السلطة لنتقصّى آلياتها انطلاقاً من استراتيجية محايثة لعلائق القوّة»[59].

3 ـــ السلطة كممارسة أو السّلطوي بصيغة الحربي

لا يهتمّ فوكو ببحث أصل السلطة أو أسبابها، بل لعلّنا نعرف جيّداً قرف فوكو من أفكار الأصل، الأصل الضائع أو العائد. فقد كان يوضّح دائماً وفي أكثر من موقع ضرورة «وضع موضوعة الأصل المتراجع أبديّاً، وفكرة كون مهمّة التاريخ

(56) J. T. Desanti, Le philosophe et les pouvoirs, op. cité, p. 206

(57) François Ewald, Anatomie et corps politique, Article cité, p. 1232.

(58) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 120.

(59) Ibid., p. 128.

في مجال الفكر، هي إيقاظ الأدوات ورفع الحجب، وإزالة ـ أو إعادة رفع ـ الحواجز، موضع سؤال»[60]، ضرورة تعيين «الانفجار الذي لا لون له»، «بياض القاع، وفراغ الأصل»[61]، بيان أنّ مهمّة الخطاب الأركيولوجي لا تعمل على استرجاع الأغوار وأنّ هذا الخطاب «لا يتعهّد بأن يكون تأمّلاً في الأصلي أو تذكّراً للحقيقة»[62]. هذه المهمّة اللا ـ أفلاطونية ملقاة على عاتق الجينيالوجي الذي يستخفّ «بالحفاوة التي يحظى بها الأصل» بما هو «فائض في النموّ الميتافيزيقي»[63] ومن حيث هو بالأساس تعلّق بالماهية الكائنة ككمون مطلق وسابق على كّل مراحل التدرّج والظهور. فالماهية واحدة بالضرورة متكثّرة في ظهورها العرضي، فتصبح أشكال الظهور عرضية لأنّها تفتقر لحقيقتها الذاتية، وبذلك لا يكون للتاريخي أيّ اعتبار بما أنّ حقيقته خارجة عنه، كائنة أبداً في أصل ـ ماهية، متقدّم بالوجود والإمكان انطولوجياً ومنطقياً، هكذا تصبح صيرورة التاريخ حركة زائفة أو هي سقوط من جنّات الخلد إلى جحيم الزّمن الدّنيوي، إذ «يُفترَض في الأصل أنّه موجود دوماً قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل العالم والزّمن»[64].

. التخلّي عن البحث في الأصل، هو في نفس الآن تخلّ عن البحث في الماهيات والجواهر. ففوكو لم يطرح سؤال: ما هي السّلطة؟ ولم ينشغل بالبحث عمّا هي ولم يقف عند عتبة الاهتمام بمأتاها، وهو ما جعل الكثيرين يرتابون بقَدَرية معيّنة عند فوكو، بما أنّه يتجنّب استجواب ماهيّة السلطة لكي يوجّه بحثه إلى تحليل ووصف مفاعيلها ونتائجها وكيفية ممارستها. وعلى ذلك يردّ فوكو موضّحاً «إذا كنت أمنح مسألة «الكيفية» امتيازاً مؤقّتاً، فهذا لا يعني أنّني أريد استبعاد مسألتَيْ «الماهية» و«السّببية»، إنّما لأطرحهما بطريقة مختلفة، بالأحرى لأعرف ما إذا كان من المشروع أن نتصوّر «سلطة» تتّحد فيها الماهية والسّببية والكيفية»[65].

---

(60) M. Foucault, Réponse à une question, p. 862.

(61) M. Foucault, Distance, aspect, origine, p. 23- 24.

(62) M. Foucault, Archéologie du savoir, p. 268.

(63) ميشال فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ، ص. 51.

(64) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(65) ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسّلطة، ضمن كتاب دريفوس وربينوف. فوكو: سيرة فلسفية، ص. 194.

لكنّه مع اعترافه هذا، لا يسلّم لخصومه بيسر، إذ يبيّن أنّ الاهتمام بالماهية والمصدر يفوّت علينا الالتفات إلى الوقائع الصّغرى، التّافهة ولكن المعقّدة في كيفية ممارسة السّلطة. وفوكو لا يعني بالـ «كيف»، «كيف تظهر السّلطة» بل «كيف تمارس» و«كيف يحدث الأمر عندما يمارس أفراد سلطتهم على آخرين «ما يقال»[66].

هذه الممارسة لا تتطلّب إقامة نظرية في السلطة بقدر ما تحتاج إلى مطارحة وصفية، تحليلية تبيّن خصائص السلطة كما تمارس فعلاً، لا كما يجب أن تمارس، وهو رهان لن يكون مردوده بخساً كما سنرى. فمتابعة السلطة في أدقّ جزئياتها وتفاصيلها يخلّص البحث من زعم التنظير السّياسي، والتشميل المذهبي (Totalisation doctrinaire) والتبشير الخلاصي الذي يجعل الدّولة مجال التسلّط والمجتمع مجال التحرّر. إذ يكفي أن نصلح الدّولة لنلغي أشكال القمع واللاّتحرّر. ففوكو يصف مواقع وَجِهَاتٍ، ويعيّن مراكز ويقترح فرضيات عمل وتجريب، إنّه يتعامل بصبر كادح مع الجزئيات و«التفاهات» وتحديد البؤر والعلاقات والسّياقات ومجالات الصّراع والرّغبة والتداول والمواجهة، وهو تعامل يحثّ على بحث موضوعة السلطة نقديّاً، فلا نفهمها كمِلْكِيّة، أو كامتياز، كتعاقد أو كاستحواذ. «إنّ السلطة ليست شيئاً يحصل عليه وينتزع أو يقتسم، شيئاً نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، إنّها تمارَس انطلاقاً من نقاط لا حصر لها وفي خضمّ علاقات متحرّكة لا متكافئة»[67].

هذه السّمة العلائقيّة للسلطة كان أشار اليها من قبل كتاب المراقبة والعقاب، حين تحدّث عن البحث «الميكروفيزيائي» للسلطة، أي عن لعبة الأجساد والمؤسّسات والمواقع والتقنيات وشبكة العلاقات المتحوّلة والصراعات المستديمة، عن أشكال الاستثمار والتغلغل في عمق النسيج الاجتماعي الذي يمنع فهم السلطة كمجرّد علاقة بين دولة مهيمنة ومواطنين خاضعين، أو اختزال السلطة إلى مجرّد هيمنة طبقية، ذلك أنّ الطبقة ذاتها لا يمكن أن تهيمن إلاّ إذا تشكّلت كطبقة، وهو ما يفترض آليات سلطوية تمارسها على مجموع أفرادها.

---

(66) ميشال فوكو: نفس المرجع ونفس الصفحة.

(67) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 123.

«إجمالاً، يجب أن نسلّم أنّ هذه السلطة تُمارَس بدلاً من أن تُمتَلَك، وأنّها ليست «الامتياز» المكتسب أو الدّائم للطبقة المهيمنة، بل هي الأثر العام لمواقعها الاستراتيجية»[68].

كثيراً ما يستعمل فوكو كلمة «استراتيجية» ولكنّه قلّما يحدّدها، فكأنّها مفترض بها أن تكون واضحة بداهة لكثرة استخدامها وتداولها. لكن فوكو، حتّى عندما لا يحدّدها فإنّه يستخدمها ضمن شبكة من المفاهيم التي تحيل إلى إدراكها كتخطيط عام يحدّد المقاصد والوسائل الأكثر نجاعة في كلّ حلبات الصّراع مع ترك ذلك التخطيط مفتوحاً للاضافات وقابلاً للتحوير وتغيير المواقع والاتجاهات رغم قصدية المنحى. وربّما يكون فوكو تفطّن إلى غياب التعريف المحدّد فحاول تدارك النقص بتعريف إجرائي ومدقّق حينما بيّن الاستعمالات المختلفة لكلمة «استراتيجية» وكيفيّة تدخّلها في عمل آليات السلطة وعلاقاتها وما يتعلّق بها من أشكال الصّراع والمجابهة والتمرّد أو التثبيت والمحافظة والترسيخ، إذ «تستعمل كلمة استراتيجية عادة بثلاثة معان: أوّلاً للتدليل على اختيار الوسائل المستخدمة للوصول إلى غاية معيّنة، ثانياً، للتدليل على الطريقة التي يتعرّف بها أحد الشركاء، في لعبة معيّنة، تبعاً لما يعتقد أنّه سيكون تصرّف الآخرين ولما يخال أنّ الآخرين سيتصوّرون أنّه تصرّفه هو، باختصار الطريقة التي نحاول بها التأثير على الغير. أخيراً، للتدليل على مجمل الأساليب المستخدمة في مجابهةٍ ما لحرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام، والمقصود حينئذٍ هو الوسائل المعدّة لاحراز النصر»[69].

هذا التعريف المنهجي للاستراتيجية يكاد يكون «براغماتيا» في إلحاحه على الوسائل والأساليب والغايات. وكأنّه يغادر مجال السياسة إلى مجال الحرب. لكن من قال انّهما مختلفان؟ وما الذي لا يجيز أن تكون السياسة حرباً بوسائل أخرى؟ إنّ فوكو لا يجهل تاريخ المجتمعات الغربية وتراثها، وهو لا يتغافل عن ماكيافيل ونيتشه تحديداً. بل لعلّه يثمّن إلى أقصى الحدود، «واقعية» ماكيافيل السّياسية، حيث واجه ماكيافيل الواقع بالوعي العاري للواقع، مخلّصاً «الواقعة السّياسية» من

(68) M. Foucault, L'Archéologie du savoir, p. 31.

(69) ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ص. 200.

زيف التناول الأخلاقي المعطى، متبنّياً ما بتنا نسمّيه اليوم بـ «التكتيك» الذي هو جزء من الاستراتيجية. فماكيافيل نظر إلى السياسة «بوصفها معركة، بوصفها صراعاً مستمرّاً من أجل السلطة، فكلّ السياسيات في معياره هي سياسات سلطة»[70]. أمّا نيتشه فغير خفيّ تهكّمه من «السّلم الأبدية» وإعلانه الحرب على «الذين لا يرون فيها غير الشرّ الذي يجب العمل على التطهّر والخلاص منه. هذه الأصوات التي عملت على عدم احلال رغباتها محلّ الواقع، بل أضافت وعي البؤس إلى البؤس، ليست غريبة عن فوكو. لذلك يكتب انّ «أحد المميّزات الأساسية للمجتمعات الغربية هو أنّ علاقات القوى التي وَجَدت طويلاً في الحرب، في كلّ أشكال الحرب تعبيراتها الأساسية، استُثْمِرَت تدريجياً في نظام السلطة السّياسية»[71].

إذا كان فوكو حدّد مفهوم الاستراتيجية ليمنحنا مفهوماً دينامياً، اصطراعياً للسلطة، فما ذلك إلاّ لأنّ السلطة تقوم في تعدّد علاقات القوى، في تنوّعها وتوتّرها وعدم تكافئها. فما القوّة؟ إنّ فوكو يتحدّث عن علاقات قوى، وبالتالي عن أشكال من المواجهة والتصادم. إذن لن تكون القوّة واحدة بل متعدّدة. وقد أظهرت العلوم الفيزيائية منذ نيوتن هذا الطابع العلائقي في ما يعرف بمبدأ العطالة، حيث القوّة هي الفعل الذي يتمّ به التأثير في حركة أو سكون الجسم والمحافظة على توازنه ما لم تتدخّل قوّة أخرى تغيّر وجهته أو تحدّ من سرعته أو تخرجه من سكونه. لكن إجرائيّة هذا التعريف، لا تجعلنا مع ذلك نماثل مماثلة آلية بين الفيزيقي والاجتماعي. فالقوّة في مجال استعمالاتها البشرية تكون مقرونة بالارادة والأهواء ومواقع النزاع. لذلك يكتب نيتشه أنّ «هذا المفهوم «الظافر» للقوّة، الذي بفضله استطاع فيزيائيّونا خلق الله والكون، في حاجة إلى تكملة، يجب أن نمنحه إرادة داخلية أسمّيها «إرادة القوّة» أي الرّغبة الجامحة في تأكيد القوّة»[72].

إذن ليست القوّة سلباً خالصاً ولا شرّاً مستديماً، ليست القوّة مجرّد عنف تحطيمي مضادّ لعرش العقل المؤسّس والمشرّع للحقيقة والفضيلة كما طوّرهما التراث الميتافيزيقي. وليست القوّة مجرّد وسيلة تستعملها السّلطة حين عجز بقيّة

(70) هايل، ج.: الدولة المكتفية ذاتياً (بالانكليزية)، ص. 38، ذكره حازم صاغية في مقال: نيكولو ماكيافيللي، مدخل أوّلي. مجلّة الفكر العربي، العدد 22، السّنة 3، سبتمبر / اكتوبر 1981 ص. 403.

(71) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 135.

(72) F. Nietzsche, Volonté de puissance, T. I, Gallimard, 1947, 309, p. 293.

الوسائل. بل القوّة الواثقة من ذاتها، ذكاء، وقدرة وتحطيم أصنام ورغبة جامحة في الحياة وتعزيز لكلّ ما يُشعِر بالحياة وقوّتها وفيضها. فالقوّة جمالية وأسلوب وجود حتّى وإن بدت سياسياً عنفاً وتسلّطاً واستبداداً. وقد عرّف جوليان فروند القوّة على أنّها «مجموع وسائل الضغط والقسر والتحطيم والبناء التي تضعها الارادة والحنكة السياسيتان القائمتان على المؤسّسات والتجمّعات، موضع عمل، لاستيعاب قوى أخرى في ظلّ احترام نظام اتّفاقي، أو لتحطيم مقاومة أو تهديد، كما لمصارعة قوى معادية أو أيضاً إيجاد اتّفاق أو توازن بين القوى المتواجهة»[73].

وما نظنّ أنّ فوكو لا يوافق على هذا التعريف، بشرط أن لا نفهمه كبحث في ماهية القوّة، وبشرط أن لا نذهب ـ كما يذهب جوليان فروند ـ إلى مساءلة السّياسي عامّة، وبشرط أن لا نفهم القوّة كممارسة مؤسّسة تتيح لنا فهم العلاقات السّلطويّة، بل نذهب بالعكس إلى القوّة كتجلّ وفاعلية وأثر، والى السّلطة في مواقعها المحلّية والموقعية، والى العلاقات السّلطويّة التي تتيح فهم وتحليل كيفية عمل المؤسّسات وليس العكس. ذلك أنّ هذه المؤسّسات هي ما تنتهي اليه السلطة، وليست هي ما يكوّن السلطة. وقد كتب فوكو لازاحة الغموض «أنا لا أعني بالسلطة ما دأبنا على تسميته بهذا الاسم، وأعني مجموع المؤسّسات والأجهزة التي تمكّن من إخضاع المواطنين داخل دولة معيّنة، كما أنّني لا أقصد نوعاً من الاخضاع الذي قد يتّخذ في مقابل العنف، صورة قانون، وليست أقصد أخيراً نظاماً من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر، أو جماعة على أخرى، بحيث يسري مفعوله، بالتدريج في الجسم الاجتماعي بكامله»[74].

إنّ ما يقوم به فوكو هو تفجير للوحدات ودحض لفكرة النواة المركزية التي عنها تصدر الاشعاعات. فإن كان ذلك ممكناً فيزيائياً فإنّه غير متيسّر في مجال علاقات السّلطة، إنّه ردّ الاعتبار للهدم المتواتر للنّواة، إنّ نقطة أرخميدس ترتحل اليوم عبر دوائر بلا مراكز، كذلك هي السّلطة أيضاً تغادر مكان الولادة الذي حدّدته خطابات التراث الفلسفي، لتحدّد الآليات الموزّعة، المتشابكة والمتلاقّة، ليس فقط في أعلى الهرم، بل في قاعدة المجتمع. ففي كلّ كتاباته كان فوكو يفكّك

(73) Julien Freund, Qu'est-ce-que la politique?, Seuil, Paris, 1982, p. 123.
(74) M. Foucault, La Volonté de savoir, P. 121.

الوحدات ويضعها موضع سؤال ليضع في اعتباره «كثرة الحوادث المتفرّقة»[75]. فعمله كنقّاب (fouilleur) وكأركيولوجي يتمثّل في إظهار المقارنات المحدودة والقطاعية وتجسيد خصوصية المواقع، فـ «ليس للمقارنة الأركيولوجية فاعلية توحيدية، بل رهانها تعدّدي»[76]. ففوكو يحفر ـ بحفرياته ـ قبر العقل التوحيدي والثبوتي، ليستعيض عنه بكثرة الأحداث المتحوّلة وبالعقلانيات القطاعية. هذا الهدم المتكاثر للتوحيد الكلّياني هو الذي يشرّع شمولية النضالات القطاعية والمحلّية، في مواجهة كلّ السلطات الحاضرة في كلّ موقع. و«إذا كانت السلطة حالّة في كلّ مكان، فليس لأنّها تشمل كلّ شيء وإنّما لأنّها تأتي من كلّ صوب»[77]. وما دام الأمر كذلك فما الذي يمنع انبثاق المعارضات والمقاومات والنضالات من كلّ صوب أيضاً، خاصّة أنّ مكانها ومكان السّلطة واحد؟

إنّه «حيث تقوم السلطة، تكونه مقاومة... ونقط المقاومة هذه حاضرة في كلّ مكان من شبكة السّلطة. فلا وجود إذن بالنسبة للسّلطة لمكان وحيد هو مكان الرّفض ـ المطلق ـ وروح الثورة وبؤرة جميع التمرّدات والقانون الخالص للثوري. بل هناك مقاومات وهي حالات تنتمي إلى أنواع كثيرة: فهناك المقاومات الممكنة والضرورية وغير المحتملة والتلقائية والمتوحّشة والمنعزلة والمبتسرة. والعنيفة والمتضاربة والميّالة إلى الصّلح والهادفة إلى مصلحة، وتلك التي لا تتوخّى هدفاً بعينه، وهذه المقاومات لا يمكن أن توجد تحديداً، إلاّ في حقل استراتيجي لعلاقات القوى»[78].

إنّ العلاقة بين السّلطة ومقاومتها كما يكشفه هذا النصّ، ليست علاقة خارجية. فالمقاومة لا تقوم خارج السّلطة، وإذا لم تكن السلطة موحّدة، فكذلك النّضالات التي تواجهها. ومع ذلك ليست المقاومة غير رجع صدى لآليات السّلطة العاملة كقدر لا امكانية للخلاص منه، فالذين تستثمرهم السّلطة بامكانهمْ توجيه السّلطة ضدّ ذاتها. ذلك أنّ أهداف السلطة غير محدّدة بكيفية مسبقة في طمأنينة المعقول التاريخي، وقواعدها ليست ثابتة ثباتاً لا تدخله الحركة ولا تهزّه

(75) Foucault, L'Archéologie du savoir, p. 32.
(76) Foucault, L'Archéologie du savoir, p. 209.
(77) Foucault, La Volonté de savoir, p. 122.
(78) Ibid., P. 125- 126.

الصّراعات. فالتاريخ ذاته لعبة من القواعد، وإذا كان هيغل يعتبر التاريخ هو مكر العقل، فهل نعتبر «السّلطة مكر التاريخ ـ وهو المكر الذي تكون له الغلبة دوماً؟ من يذهب إلى هذا القول يتجاهل الطابع العلائقي لعلائق القوّة»[79]. هذا الذي كتبه فوكو في «إرادة المعرفة»، كان الاهتمام الجينيالوجي حَدَّسَه وكَشَفَه منذ سنة 1971 بشكل يمكن أن نعدّه خطاطة عامّة لما سيقع تفصيله تخصيصاً في «المراقبة والعقاب» وفي «إرادة المعرفة»، حيث تبيّن لفوكو في قراءته لنيتشه «أنّ أيّة هيمنة قد تحتوي المهيمن نفسه هنا، القواعد في حدّ ذاتها فارغة وعنيفة وغير مقيّدة بأيّة غاية. لقد صُنِعَت لتكونَ مسخّرة لهذا الأمر أو ذاك، لحساب فلان أو فلان. لعبة التاريخ الكبرى تتمثّل في من يفوز بالقواعد ويستأثر بها ويستعملها في معنى مغاير ويعكسها لترتدّ إلى نحور الذين فرضوها. اللّعبة تعتمد على من يقدر أن يغشى الجهاز المعقّد ليوظّفه توظيفاً يقيّد معه المهيمِنين بقيود قواعدهم الخاصّة»[80].

يذكّرنا هذا القول لفوكو ـ ولا شك ـ بالنصّ الشهير لروسّو حول حقّ الأقوى، ذلك أنّ الطاغية أو المستبدّ لا يتأتّى له الاستبداد والسيطرة الاّ بقدر ما يكون هو الأقوى. وحالما يمكن عزله أو إقصاؤه، فليس له ما به يحتجّ على العنف. «فالفتنة التي تنتهي بقتل سلطان خنقاً أو الاطاحة به، هي فعل له نفس الشّرعية التي للأفعال التي كان السلطان بالأمس يتحكّم بها في حياة وممتلكات رعاياه. فالقوّة وحدها كانت تسنده، والقوّة وحدها تطيح به»[81]. لكن رغم هذا التشابه القصي، فالمقصد مختلف. فإذا كان روسّو ينطلق من حقّ القوّة ليؤسّس، قوّة الحقّ، فإنّ حقّ القوّة ليس سلبياً تماماً عند فوكو، بل هو أرض ميلاد التاريخ. لذا لم تنته اللّعبة بعد، فالأمل مباح، والمعركة مستقبلية، لكن دون تفاؤل فجّ، إذ يجب اعتبار النضالات على ما هي عليه، لا على ما يجب أن تكون. فنقط المقاومة متعدّدة ومتحرّكة ومتنقّلة «وما من شكّ أنّ التنظيم الاستراتيجي لهذه النقط هو الذي يجعل الثورة ممكنة، مثلما أنّ الدولة تقوم على ضمّ علاقات السّلطة في مؤسّسات»[82].

---

(79) Foucault, La Volonté de savoir, p. 126.

(80) ميشال فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ، ص. 57.

(81) J. J. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Ed., 10/ 18, Paris, 1972, p. 327.

(82) Foucault, La Volonté de savoir, p. 127.

تحليلية فوكو لهذه العلاقات بين النضالات والسّلطات، يمكن فهمها دون اختزال، كعلاقات بين السلطة والحرّية، لا بالمعنى الذي تستبعد فيه الأولى الثانيةَ أو تواجه فيه الثانيةُ الأولى. فالعلاقة بينهما ليست مجرّد علاقة استبعادية، بل هي علاقة متشعّبة. «فالسلطة اغتراب، بما أنّها نتيجة الاتصال والاجتماع، والحرّية، هي قبل الاجتماع، هي درجة الصّفر لكلّ اجتماع ممكن»[83]. معنى ذلك أنّ السّلطة لا تمارس إلاّ على أناس «أحرار»، ولا يكون ذلك الاّ عبر الاعتراف بالآخر كصِنْوٍ للأنا في المجتمع المدني. لكن ليتمّ الاعتراف لا بدّ أن أكون مالكاً لذاتي أوّلاً حتّى يكون لي الحقّ في امتلاك الأشياء التي يمكن لقوّة عملي أن تنتجها. وهنا يدخل موضوع التقاسم مع الآخرين، فيقع تمفصل الحرّية والسلطة. لذلك يعتبر فوكو أنّ هذا التمفصل غائب في حالة الاسترقاق لأنّ مجال الممكنات غائب. فعلاقة السلطة بالحرّية لا تقوم إذن إلاّ في مجالات الفعل وامكانات التدخّل والتصرّف أمراً واستجابة. في هذا الحيّز «ستظهر الحرّية كشرط لوجود السّلطة... لكنّها تظهر أيضاً كما لو أنّها لا يسعها إلاّ أن تقاوم ممارسة السلطة التي تنزع في النّهاية إلى تحديد هذه الحرّية كلّياً»[84]. بهذا المعنى لا تكون الحرّية حالة قارّة نستطيع ضبط بدايتها ونهايتها، فلو كانت كذلك لما زادت على كونها فكرة تتضخّم في الفكر وتندر في واقع الحياة اليومية. ولكن مع ذلك يبقى المُمكن أثرى من الواقع، وفسحة التأسيس المتجدد غير مستحيلة شريطة العمل «على جميع مستويات المعرفة وكلّ أصعدة الوجود»[85]. ولعلّ جهد فوكو ينكبّ على بعض هذه الوجوه والأصعدة ليصف ويحلّل ويسائل جهات كثيرة تعمل فيها السّلطة. ولعلّ أهمج هذه الجهات تخصيصاً منذ القرن السّابع عشر هو الجنسانية الكائنة «كنقطة عبور خصبة لعلاقات السّلطة... فليست الجنسانية العنصر الأكثر صنمماً، بل هي أحد العناصر ذات القيمة الاستعمالية العالية، فهي قابلة للاستخدام في أكبر عدد ممكن من المناورات، ويمكن أن تعمل كنقطة ارتكاز، وكهمزة وصل بين أكثر الاستراتيجيات تنوّعاً»[86].

(83) فتحي التريكي: الفلسفة الشّريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص. 57.

(84) ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ص. 197.

(85) Pierre Klossowski, Digression à partir d'un portrait apocryphe, in L'Arc, N° 49, p. 11.

(86) Foucault, La Volonté de savoir, p. 136.

الفصل الثالث

الجنسانية وتاريخ الجنس

1 ـ في المنهج

لقد كتب نيتشه في «المعرفة الجذلى» أنّه «الى حدّ الآن لا شيء منّا أعطى للوجود خصوصيّته يملك بعد تاريخه. هل هناك تاريخ للحبّ، للجشع، للحسد، للوعي، للشّفقة، للقسوة؟ بل انّه لا وجود إلى اليوم لمجرّد تاريخ مقارن للقانون أو حتّى فقط للجزاء»[1]. قد يبدو غريباً لدى الكثيرين التفات نيتشه للتاريخ، وأغرب منه دعوته الملحّة هذه للالتفات لهذا الذي لا تاريخ له بعد، وهو المعروف عنه مقته للتاريخ والمؤرّخين. لكن قد تزول تلك الغرابة إذا ما عرفنا أنّ ما يعيبه نيتشه على من يدعوهم رجال التاريخ «الذين يعتقدون أنّ معنى الوجود يتجلّى شيئاً فشيئاً من خلال التطوّر» كونهم لا يلتفتون إلى الوراء إلاّ لكي يفهموا الحاضر اعتباراً بالتطوّر السّابق. إنّهم لا يعلمون بالرّغم من معرفتهم التأريخية أنّ أفكارهم وأعمالهم بعيدة عن التاريخ»[2]. فالتاريخ إذن ليس إعادة وتكراراً، وليس تسجيلاً كرونولوجياً لما يزعم أنّه حدث فعلاً، ولا اعتباراً بهذا الذي انقضى لمواصلته في الحاضر، ولا تطوّراً خطّياً يكشف المعنى الخفيّ فيصبح تجلّياً «للرّوح» كما عند هيغل، أو تتويجاً لنضج وكمال العقل كما عند كونت، بل التاريخ حفر في الصمت والخواء، ومساءلة للمتاهات الملغزة، وإصغاء للمنسي، وتوجّه للمختلف الذي ينساه التاريخ

(1) F. Nietzsche, Le Gai Savoir, 7.

(2) F. Nietzsche, Considération intempestives, II, Trad. Bianquis Aulier, Ed. Montaigne, Paris, 1974.

نقلاً عن عبد السلام بنعبد العالي. **دراسات عربية**، العدد 4، فيفري 1983.

والمؤرّخون الذين «لا يعلمون بالرغم من معرفتهم التأريخية، أنّ أفكارهم وأعمالهم بعيدة عن التاريخ». يطالب نيتشه، من ضمن ما يطالب به، بإقامة تاريخ للحبّ. ويؤرّخ فوكو ـ من ضمن ما يؤرّخ له ـ للحبّ، وللجنسانية بصفة أخصّ، ولكن دون ادّعاء يسر التناول. فقد أشار فوكو منذ سنة 1972 في «نظام الخطاب» إلى عسر، بل ولربّما استحالة الخوض في الخطاب الذي يتعلّق بالحياة الجنسية. وكتب في حينها «لربّما من العسير ومن باب التجريد أن نخوض غمار هذه الدراسة، تلك التي تتعلّق بضروب الحظر التي تضرب خطاب الجنس، دون أن نحلّل جملة الخطابات الأدبية والدينية والخلقية والبيولوجية والطبّية والقانونية أيضاً، أي كلّ مجال يبدو فيه الجنس مستقلاً قائماً سواء كان مسمّى باسمه أو موصوفاً أو خاضعاً للتشبيه والاستعارة أو مشروحاً أو محاكماً»[3]. هذا الذي أشار اليه فوكو، يعود له في 1976 ليشكّل مركز الاهتمام في كتابه «إرادة المعرفة» وهو اهتمام تاريخي بالدّرجة الأولى، بالمعنى الذي يشكّل فيه التاريخ امكانية تأويلية، أي امكانية فهم تأسيسي ينمّي الحوار ويجذّره بتعميق الحفر المستمرّ في أصول علاقة الانسان بالوجود، لا توجّهاً للماضي، بل قذفاً بالماضي ذاته في تصدّع لحظة الحاضر أو في ممكنات المستقبل. فسؤال الذاكرة مفتوح. إنّه السّؤال الذي به يتأتّى لموضوعه أن يكون ساعة كيان سؤاله. ومن هنا راهنيته وقدرته التفجيرية لكلّ ضروب اليقين الزائف أو لكلّ ما يريد أن يترسّخ ويتأبّد حينما يسود ويقدّم ذاته كامكانية وحيدة بها يعي الناس تاريخهم. بهذا المعنى قد يتيسّر لنا إدراك ما يعتبره فوكو «جملة من التحليلات التاريخية التي يشكّل كتاب «إرادة المعرفة» مدخلاً ومقاربة أولى لها»[4] هذا الهاجس التاريخي وهذه المقاربة الأولى، تعي منذ البدء حدودها بما هي مجرّد مدخل، ولكنّها مع ذلك تطرح على عاتقها رهاناً خطيراً من حيث أنّها تتوسّل إلى موضوعاتها بسؤال لم يطرح بعد، أو على الأقلّ بكيفية لم يطرح بها السّؤال من قبل. فليس السّؤال هنا إعادة للمعاد أو تكرار للمكرّر، وليس السّؤال وحده تلك سمته، بل موضوعه ذاته ينبثق معه. يقول فوكو «السّؤال الذي أودّ وضعه ليس هو: لم نحن مقموعون، بل لم نقول، نحن، بكلّ حدّة وبكلّ حقد

---

(3) ميشال فوكو: نظام الخطاب، (تعريب أحمد السطاتي / عبد السلام بنعبد العالي)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب 1985، ص. 39.

(4) M. Foucault, La Volonté de savoir, p. 16.

ضدّ ماضينا القريب، وضدّ حاضرنا، وضدّ ذواتنا، أنّنا مقموعون؟ بأيّ لفّ ودوران توصّلنا إلى تأكيد القول بنفي الجنس. وبيان أنّنا نحجبه، وقول انّنا نسكته ـ مع أنّنا نصوغه في كلام واضح ونبحث على إظهاره في واقعه الأكثر عرياً وتأكيده في إيجابية سلطته وتأثيراته»[5].

هذه أسئلة أولى تحدّد في نفس الآن ما هي وما ليست إيّاه. فمن حيث ما هي، فهي «مساءلة مجتمع لم ينفكّ منذ أكثر من قرن يؤنّب ذاته المنافقة بصوت صاخب، ويتحدّث عن صمته باطناب، ويسعى جاهداً في تفصيل ما لم يقله، يشهّر بالسلطات التي يمارسها، ويعد بالتحرّر من القوانين الّتي جعلت تلك السّلطات ممكنة الممارسة. يقول فوكو «إنّي لا أودّ فقط استعراض هذه الخطابات، بل وكذلك الارادة التي تحملها والقصد الاتراتيجي الذي يسندها»[6].

فما الذي تحاول أن لا تكونه هذه الأسئلة؟ إنّها تتجنّب أوّلاً الانخراط في الصيغ البراغماتية المباشرة. فلا تزعم لنفسه قدرة الاحاطة، ولا لموضوعها يسر التناول ولا لمجال تدخّلها الوضوح والشفافية، وهي تجهد ثانياً لكي لا تكون شبه أسئلة. ذلك أنّه كثيراً ما يقدّم البديهي والشّائع والمعتاد ذاته كسؤال مع أنّه اجابة مغلقة ومنتهية. فيتضاعف به وهمنا: وهم اعتبار الاجابات أسئلة، ووهم الاعتقاد في الشبه على أنّه بداية مستجدّة وانبثاقة أولى، فضلاً عن ذلك تجزم هذه الأسئلة أن لا تكون أسئلة تبشيرية، فهي لا تعد بالحلول، ولا «تفتح في الجنّة ذراعاً»، ولا تبشّر بـ «غد أفضل»، ولا تستند إلى تفاؤل فجّ يعد بالتحرّر ويحمل للنّاس بشارة زوال كلّ المعيقات. هذه الأسئلة ليست حبلى بالنبوءات. لذلك لا ينساق فوكو ـ بخصوص الجنس ـ وراء اغراءات وشيوع الفرضية القمعيّة. لكن ما الجنس والجنسانية أوّلاً، هذه الحقول التي يؤرّخ لها فوكو، ويفكّك آلياتها وفاعلياتها منذ القرن السّابع عشر، غير مقتنع بـ «الفرضية القمعية» التي تشرّع لخطاب خلاصي يعيد للأذهان «بعض الجوانب والوظائف القديمة للنّبوءة»[7]؟

ينبّه فوكو أوّلاً إلى ما قد تلقاه محاولته من اعتراض ونقد، وهو تنبيه لا

---

(5) Ibid., p. 16.

(6) ibid., p. 16.

(7) M. Foucault, La volonté de savoir, P. 14.

يسبق التحليل، بل يعقبه. ولعلّ لهذا الاختيار المنهجي ما يبرّره، فهو لا يبدأ يسرد الأعذار لما قد يَعْتَوِر كتابته من نقص، أو فرضياته من ضعف، أو تصوّراته من وهن. وهو لا يصادر على ما لم يقم بعد بتحليله استباقاً إلى تهيئة مجالِ قبوله حتّى تكون دروب إيصاله ميسورة، فيحقّق أفضل شروط الاصغاء له وإقصاء أكثر ما يمكن من عوامل الاعاقة. وهو لا يبدأ بالتنبيه، لأنّ تحقيق ضرب من موضوعيّة ممكنة لا يكفي معه قليل من الحذر والانتباه وتكرار الأعذار. وإذا كان هيغل قد علّمنا أنّ «الرّأي» دليل عيب في ثقافة الشخص الفلسفية، فلعلّنا نتعلّم من فوكو، أبستيمولوجياً وفلسفياً، أنّ التنبيه ليس نباهة وأنّ المسافات يقطعها السير، بل انّ ما يزيدنا اقتناعاً بذلك أنّ ما يقدّمه فوكو بخصوص الجنس والجنسانية مختلف، بل معارض تماماً لما ترسّخ وتجذّر وساد من تحليلات بخصوص هذين المفهومين من فرويد إلى مليام رايخ وماركوز. لذا لعلّه من المهمّ الاصغاء ـ من وراء هؤلاء جميعاً ـ إلى «ساد» (Sade)، وذلك لأسباب عدّة، نكتفي في هذه المرحلة من التحليل بالتأكيد على ثلاثة منها هي التي ستساعدنا على محورة بحث فوكو في بؤرة اهتمامه المركزية. أوّلها التحوّل من رمزية الدّم إلى التحليلية الجنسانية[8]، وثانيها قلب العلاقة المفترضة عادة بين الجنس كواقع والجنسانية كوهم، لبيان تبعية الجنس وخضوعه لتاريخية الجنسانية[9]. وثالث الأسباب ـ ولعلّه أهمّها جميعاً ـ هو التحوّل من فرضية القمع إلى «افتكار الجنسانية في أشكالها المتعدّدة طبقاً لتقنيات السّلطة التي تعاصرها»[10]. ومع ذلك كلّه، وفضلاً عنه، ففي ساد نهاية مرحلة وبداية أخرى، لا يحرجنا أن نسمّيها «بالقطيعة» المعرفية وهي قطيعة تعبّر عن الفروق بين «ابستيميتين» مختلفتين، إذ «يحلّ ساد في موفى الخطاب والفكر الكلاسيكيين، وهو يسود على نهايتهما. فانطلاقاً منه سيمتدّ تحت التصوّر (représentation) غطاء كثيف من الظلال ينشره العنف والحياة والموت والرّغبة والجنسانية. ونحاول نحن اليوم استعادته بما نستطيع في خطابنا وحرّيتنا وفكرنا»[11].

---

(8) Ibid., p. 195.

(9) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 207.

(10) Ibid., p. 198.

(11) M. Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966, p. 224.

2 ـ من الدّموي إلى الحيوي

يذكّرنا «ساد» أنّه «لا يمكن تجاوز القانون الاّ في اتجاه الفوضى كمؤسّسة. والفوضى لا تؤسّس إلاّ بين نظامين من القوانين: نظام قديم تمحوه ونظام جديد تنسله»[12]. ما يقوله «ساد» عن الفوضى باعتبارها فاصلاً بين نظامين من القوانين، سيقوله فوكو عن ساد باعتباره فاصلاً بين عصرين، أو بتعبير أدقّ، بين ابستيميتين من حيث أنّه سيكون شاهد تحوّل ومعاصر نقلة نوعيّة من فضاء اجتماعي تعمل فيه السّلطة فعلياً ورمزياً من خلال روابط الدّم، إلى آخر تترجم فيه السّلطة جنسياً. ورغم أنّ هذه التحوّلات لا تتمّ دون صعوبات وعوائق، ودون ارتباك وتوتّر، ودون تدآخل وتفاعل، فإنّها مع ذلك ستعبّر عن شكلين مختلفين من ممارسة السّلطة وبيان تنوّع آلياتها وفعالياتها. «فالدم بقي طويلاً عنصراً مهمّاً في آليات السّلطة، في تجّياتها وطقوسها... وترجع مكانته تلك في نفس الآن إلى دوره الأداتي (القدرة على سفك الدّم)، وإلى عمله في نظام العلامات (تحديد الانتماء السلالي، القرابة الدّمويّة، قبول التضحية)، والى عرضيته كذلك (يسر اراقته، كونه عرضة للاستنزاف، قابليّته للاختلاط، سرعة قابليّته للفساد). إنّه مجتمع الدّم، بل مجتمع الرّوابط الدّموية (sanguinité) حيث تمجيد الحرب والخوف من المجاعات وحيث انتصار الموت وامتشاق السلطان للسّيف، وحيث جلاّدون وصنوف التنكيل. فالسلطة تتكلّم من خلال الدّم الذي هو واقع ذو وظيفة رمزية»[13]. لا ريب أنّ الدم ليس هو العامل الوحيد والمحدّد في هذا الشكل من ممارسة السّلطة، ولكنّه أحد العوامل ذات القيمة الأساسية والفعلية في المجتمع الاقطاعي. فهو يعمل أفقيّاً وشاقولياً، في علاقات القرابة، ونظم الزّواج والتصنيف السّلالي كما في تحديد المواقع والمراتب وشكل السّلطان، دلالة الدّم في مجتمع تهدّده الأوبئة والمجاعات وعنف التطاحن، هي دلالة التهديد المستمرّ بإراقته، حيث ليس ثمّة ضمانة لتأمينه. فكأن النّاس يحملون دائماً «أرواحهم» على أكفّهم، إنّه التهديد المستمرّ بالموت الذي هو موضوع السّلطة وموضعها. الموت لمن من الرّعايا يهدّد حياة السّلطان (souverain) والموت لمن لا يمتشق سيفه للدّفاع عنها. إذن الحقّ الذي للسلطان في حياة وموت رعاياه مشروط بحياته هو، ويجد مشروعيّته في

(12) G. Deleuze, Présentation de Sacher Masoch, Ed., 10/ 18, Paris, 1971. p. 88.

(13) Foucault, La Volonté de savoir, p. 193- 194.

القانون. والقانون ذاته «لا يمكن إلاّ أن يكون مسلّحاً، وأفضل أسلحته على الاطلاق هو الموت، الذي يرفعه على الأقلّ كتهديد مطلق في وجه كلّ من يخترقه، فمرجعيّة القانون دائماً هي السّيف»[14].

قد يظهر هذا التحليل وكأنّه مجرّد تقرير يعيد للأذهان التحليلات السّياسية لفلاسفة العقد حول جدليّة قانون القوّة وقوّة القانون. ولكنّا نعتقد أنّ لتحليلية فوكو وجهاً مغايراً يكشف على الأقلّ وهماً أوّل، هو الاعتقاد العادي في العلاقة الانتفائية بين القانون والقوّة، والذي حتّى وإن أسند للقانون قوّة فمن حيث هي إضافة خارجة عنه، ويكشف ثانياً الوجه المزدوج للقانون كنظام للحاكم والمحكوم وليس هو فقط ما يمنح الحاكم كيفية التصرّف كمالك للأرزاق والأعناق. ويبيّن ثالثاً ـ وعلى صعيد تاريخي هذه المرّة ـ تواصل عمل القانون والتعامل معه ـ منذ الاغريق والى مشارف الثورة الفرنسية ـ من حيث أنّه لا يجد لا أساسه ولا غاياته في ذاته. فأساسه يتعالى عليه وموضوعه يتحدّد من خارجه، والخطاب الأفلاطوني نموذجي في ذلك، حيث يتحدّد القانون بالخير وليس العكس. فالخير هو مبدأ وأساس القانون. وليس موضوع القانون بأقلّ خارجية عنه من مبدئه حيث يتحدّد بالأفضل الممكن حين يوضع بين أيدي من يطبّقونه. فتعالي المبدأ وخارجيّة الأهداف هي في النهاية ما يضمن طاعة القانون. وهو ما يبيّنه فوكو ـ وإن بشكل مقتضب ـ بخصوص الحروب أو الانتحار مثلاً، قبل وبعد القرن التاسع عشر. فالحرب تجد مبرّراتها قبل هذا التاريخ في الدّفاع عن حياة السلطان. أمّا الانتحار فيعدّ «جريمة بما أنّه يشكّل انتهاكاً لحقّ الموت الذي ترجع ممارسته كحقّ للسّلطان ـ الأرضي ـ أو السّماوي ـ دون سواه»[15]. أمّا البعد الرّابع فيتمثّل في بيان توطّد الاستبداد في ظلّ القانون. إذ «إذا كان هنالك شيء ما إلى جانب القانون والموت والانتهاك ورمزيّة السّيادة، فإنّه الدّم»[16]. وقد بيّن دي لوز بحدس عميق كيف أنّ الاستبداد لا يزدهر إلاّ في ظلّ القانون. فسواء كان القانون تعبيراً عن تحالف الضّعفاء ضدّ الأقوياء أو كان تعبيراً عن الارادة القاهرة للأقوى، فإنّه يشكّل بؤرة الالتقاء ـ لأنّه موقع الانفصال ـ بين عنف الأقوى وخضوع الأضعف.

---

(14) Ibid., p. 189.

(15) Foucault, La Volonté de savoir, p. 182.

(16) Ibid., p. 195.

فالقانون الذي نستبدّ به، هو نفسه الذي يستبدّ بنا. ويستشهد دي لوز بفقرة قصيرة من «ساد» تبيّن أنّ «الطغاة لا يظهرون أبداً في صلب الفوضى، بل انّا لا نراهم يكبرون إلاّ في ظلّ القوانين»، فالطاغية يتحدّث لغة القوانين وليس له من لغة غيرها»[17]. ولعلّ ذلك ما جسّدته النازية والفاشية في المجتمعات المعاصرة. فهي لا تعمل خارج القانون أو ضدّه، بل الستالينية ذاتها لا تشذّ عن هذه القاعدة في نظر فوكو. فما يجعل الفاشية والستالينية مميّزتين «هو أنّهما غير جديدتين تماماً بالرّغم من خصوصيتهما التاريخية. ذاك أنّ الفاشية والستالينية استخدمتا ونشرتا ميكانيات موجودة أصلاً في معظم المجتمعات الأخرى. ليس هذا وحسب، بل انّهما استخدمتا إلى حدّ كبير، ورغم جنونهما الداخلي، أفكار وأساليب عقلانيتنا السّياسية»[18]. فعنصريّة الدّولة المعاصرة ما زالت تبحث عن شرعنتها في أسطورية الدّم، تبعثها وتحييها وتعمل على احضارها بكلّ كثافتها التاريخية لمعاضدة شكل السلطة القهرية التي تستظلّ بفيء القانون، و«النازية دون شك هي التركيبة الأكثر سذاجة ودهاء ـ وما هذا إلاّ بتلك ـ بين استيهامات الدّم وذرى السّلطة التأديبية. فالتنظيم النسالي للمجتمع بما يمكن أن يحمله من توسّع وتعزيز للسلطات المصغّرة تحت مظلّة التدويل اللاّ محدودة، يصحبه تمجيد مهووس لدم أرقى، وهو ما ينتج عنه الابادة الحتمية للآخرين وخطر التعرّض ذاتياً للهلاك الكلّي»[19].

إذن ما زال لرمزيّة الدم والقانون مفعولها وتواصل تأثيرها، إذ لا يجوز تجاهل الثقل والأهمّية التاريخية لهذا الذي «تتحدّث السّلطة من خلاله» كما لا يمكن إغفال المعضلات المنهجية التي تطرحها رمزية الدّم والقانون. ولعلّ التحليل النفسي ـ وفرويد تخصيصاً ـ شاهد على ذلك، إذ لم يتمكّن من التنظير للجنسانية دون أن يكون مضطراً لاحاطتها بكامل الجهاز المفاهيمي والرّمزي للعصر الكلاسيكي. و«من هنا الجهد الفرويدي لجعل القانون مبدأ للجنسانية، قانون القران، وقانون الرّهاق وقانون الأب ـ العاهل. وبإيجاز إحاطة الرغبة بكامل النظام القديم للسّلطة»[20]. لكن الأهمّية التاريخية والمنهجية لنظام السّيادة والقانون والدّم، لا

(17) G. Deleuze, Présentation de Sacher Masoch, p. 87.

(18) م. فوكو: بحثان حول الفرد والسّلطة، ص. 187.

(19) Foucault, La Volonté de savoir, p. 197.

(20) Ibid., p. 198.

تعني البتّة، تواصل تحكّم هذه التركيبة في المجتمعات المعاصرة. فمنذ العصر الكلاسيكي بدأت تتشكّل وتتبلور طرائق أخرى للسلطة ستجد مجال تجسيمها الفعلي في القرن التاسع عشر. وهو ما يمثّل تحوّلاً أكيداً، ونقلة نوعية، بل «قطيعة» جعلت «مجتمعاتنا تتحوّل من رمزيّة دمية إلى تحليلية جنسانية»[21]، وهو ما يرادف حتماً تحوّل اهتمام السّلطة ومجال ممارستها من الموت إلى الحياة. فلم يعد الأمر متعلّقاً بصولة الموت في مجال السيادة بل بتوزيع الحي في حقل القيمة والمنفعة. فالانقلاب جذري من التهديد بالموت والحقّ على الحياة هبة وسحباً إلى جعل الحياة ذاتها موضع ادارة وتنظيم وموضوع سياسة وتدبير، وذلك من خلال تكنولوجيا الجنس ووسائل التوليف بين تأديب الجسد وتنظيم السكّان. وهو ما تمّ من خلال تمفصل المعرفة والسّلطة وعملها استراتيجياً وفق أربعة مستويات متزامنة ومتعاضدة، وان كانت مختلفة متباينة، هي: تربنة (pédagogisation) جنسانية الأطفال وهسترة (hystérisation) جسد المرأة وجمعنة (socialisation) الانجاب ومراقبته، وأخيراً إخضاع الانحرافات للطبّ النّفسي [22]. من هذه الأبواب جميعاً تدخل الحياة والانسان فرداً ونوعاً مجال الصّراعات السّياسية. فالانجاب والصحّة الجماعية ومراقبة جنسانية الأطفال وإخضاع جنس المرأة وجسدها للمراقبة الطبّية والبحث في تعزيز المؤسّسة الأسرية وسلامة المجتمع وتطوير النسالة ورصد الانحرافات، كلّ هذه المعطيات أصبحت مواضيع لخطابات متنوّعة ومتداخلة، طبّية وعلميّة، وقضائية وبيداغوجية تحملها وتخترقها من الدّاخل توظيفاً وإدارةً واستثماراً سلطات منتشرة وفاعلة في العمق وفي السطح، بل في عمق السطح. هذه الجمهرة من الوقائع والخطابات والسلطات الفاعلة في الحيّ وفي الحياة، شكّلت ما أسماه فوكو بـ «السّلطة الحيويّة» (bio-pouvoir) وهي السلطة التي تحلّ فيها الحياة محلّ الحقّ (le droit) كرهان للصّراعات السّياسية حتى وان عبّرت هذه الصّراعات عن ذاتها باسم الحقوق كـ «الحقّ في الحياة، والجسد والصحة والسعادة وإشباع الرّغبات، الحقّ، في ما وراء كلّ أشكال القمع أو «الاغتراب» في الالتقاء بذواتنا وبكلّ ما يمكن أنْ تكونه. هذا «الحقّ» الذي ما كان يمكن للنظام القضائي الكلاسيكي أن يفقهه، هو ما شكّل ردّاً سياسياً على كلّ هذه الطرائق

(21) Ibid., p. 195.
(22) Ibid., p. 193.

الجديدة للسلطة التي لا تنتسب هي أيضاً لحقّ السّيادة التقليدي[23]. لذلك لا يجب أن توهمنا كثرة القوانين والتشريعات والدّساتير المكتوبة منذ الثورة الفرنسية. فلا يضلّنا ضجيج حركة تشريعية دائمة ولا صخب تعديلات دستورية متلاحقة في العالم كلّه. فمجتمعاتنا دخلت عصر «تراجع القضائي» بالنسبة للمجتمعات التي عرفناها إلى حدوذ القرن الثامن عشر. فما كثرة وتعدّد الدّساتير والتشريعات التي نشهد، إلاّ أشكال بها تصبح السّلطة التطبيعية (normalisateur) مقبولة. و«المجتمع الطبيعي هو نتيجة تاريخية لتكنولوجيا سلطة مركّزة على الحياة»[24]. فكما التحوّل من الدّم إلى الجنس كذلك التحوّل من الموت إلى الحياة. إنّه الاعلان عن دخول الحياة فضاءين متجاذبين: التاريخ والسياسة، لتشكيل «البيو - تاريخي» و«البيو - سياسي» فكأن الحياة قائمة في تقاطع التاريخي والسياسي كما التاريخي والسياسي قائمان في قلب الحياة. فأرخنة الحياة ومأسستها (politisation) دلالة قدرة على تحديدها وإحصائها ومراقبتها وتوزيعها واستثمارها، أي على تحليلها وتطويعها وبالتالي معرفتها والسيطرة عليها. ومن هنا تلازم المعرفة والسلطة إزاء الحياة تاريخياً وسياسيّاً. «فإذا جاز أن نسمّي بيو - تاريخي الضغوطات التي بها تتداخل حركات الحياة وسيرورات التاريخ، فإنّه يجب الحديث عن البيو - سياسي لتعيين ما به تدخل الحياة وآلياتها فجال الحسابات الصريحة (المعلنة) وما يجعل السلطة - المعرفة عامل تغيير للحياة الانسانية»[25]. الاعلان عن هذه التحوّلات هو ما يمثّل بالنسبة لفوكو ما يمكن تسميته بـ «عتبة الحداثة البيولوجية» والتي تتمثّل في دخول النوع البشري كرهان في الاستراتيجيات السّياسية للمجتمع[26]. وهو ما يمثّل انقلاباً جذرياً في تعريف الانسان وفي موقعه وعلاقاته. فإذا كان الانسان منذ أرسطو يعرّف على أنّه حيوان سياسي، أي أنّه كائن حيّ قادر على الوجود السّياسي، فإنّ «الانسان الحديث حيوان في السياسة حيث توضع حياته ككائن - حيّ موضع سؤال»[27]. دلالة التحوّل قائمة، إذن، في هذا القران بين الحياة والتاريخ. حيث تحتلّ الحياة موقعاً

(23) Foucault, La Volonté de savoir, p. 191.
(24) Ibid., p. 190.
(25) Ibid., p. 188.
(26) Foucault, La Volonté de savoir, p. 188.
(27) Ibid., p. 188.

مزدوجاً. فهي من جهة ما يحدد التاريخ من خارجه بيولوجياً وهي في نفس الآن ما يقع في قلب التاريخية الانسانية، وهو ما يسمح باستثمارها وتوظيفها وتطويعها وتوزيعها في الاستراتيجيات السّياسية. فما كان يميّز التعامل مع الحياة هو غياب هذه الرّابطة بينها وبين التاريخ. فبالنسبة لأرسطو، الجسم المتعضّي يملك الحياة بالقوّة فقط، ولن يكون حيّاً بالفعل إلاّ متى تلقّى صورته التي هي النّفس، من حيث هي الأنتليخيا (entéléchie) أو هي «الكمال الأوّل لجسم طبيعي ذي حياة بالقوّة» (أرسطو: في النفس. ك. 2 ف 1 -1412 -27). فالجسد لا يشكّل إلاّ قابليّة تتحقّق غايتها وبالتالي كمالها من خارجها. فهو بالنسبة للنفس كالجندي بالنسبة للقائد ليس عليه إلاّ الطّاعة وتلقّي الأوامر والانضباط. وليس ذلك فقط، فأرسطو يعطينا تشبيهاً في الكتاب الأوّل من «النفس» بمقتضاه تستعمل النفس الجسد كما يستعمل الفنّ أدواته. فالحياة كيان عرضي في خطاب الفلسفة إلى حدود القرن السّابع عشر، لأنّ النظر موجّه إلى الكائن بحثاً في خصائصه ومرتبته وغاياته وكماله وأسمائه وليس موجّهاً إلى متابعة النظام الدّاخلي للأحياء وبحث ما يميّزها وتفسير العلاقات والقوانين التي تحدّد الحيّ والحياة.

ولعلّه يمكن القول انّ تاريخ البيولوجيا ذاته مستحيل، ليس فقط في القرن السّابع عشر، بل في القرن الثامن عشر كذلك، بما أنّ البيولوجيا لم تتشكّل بعد كعلم، بل الأكثر خطورة من ذلك أنّ «الحياة ذاتها لم توجد بعد» فما يوجد هو فقط «كائنات حيّة تظهر من خلال شبكة المعرفة التي يكوّنها التاريخ الطّبيعي»[28]. فالأبستيمية الكلاسيكية ما كان يمكنها أن تولج في زمنها وفضائها مفاهيم التغيّر والتطوّر، فكلّ ما استطاعته هو التصنيف (taxinomie) الذي يحافظ على المتّصل والمنتظم والكلّي، ذلك أنّ الزّمن لم يُدرك في هذه الابستيمية «كمبدأ تطوّر للكائنات الحيّة في تنظيمها الدّاخلي، ولم يُحسّ به إلاّ كثورة ممكنة في الفضاء الخارجي الذي تعيش فيه هذه الكائنات»[29]. أمّا أن تكون الحياة وسطاً في وسط ـ أي «الوسط الدّاخلي» و«الوسط الخارجي» بلغة كلود برنارد، وتمفصل هذين الوسطين، والاهتمام بالوسط الدّاخلي تخصيصاً، فهذا أمر لن يعرفه إلاّ القرن التاسع عشر. فما تمّ، إذن، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، هو أنّ الفيزياء

---

(28) M. Foucault, Les mots et les choses, p. 139.

(29) M. Foucault, Les mots et les choses, p. 163.

الميكانيكية المولعة بنجاحاتها، حاولت بسط نفوذها على مجال الحياة أيضاً.

لقد شهد القرن السابع عشر تحوّلاً جذريّاً من المعالجة الكيفية إلى فلسفة آلية ليس بخصوص الطبيعة وحسْب، بل فيما يخصّ الانسان أيضاً، وليس من الضّروري التذكير في هذا الموقع بديكارت وبالجسد ـ والآلة، فقد يكون من الأفضل التذكير أركيولوجياً بنصوص أقلّ شهرة، ومنها نصّ للطّبيب الايطالي باغليفي (Baglivi) يرجع إلى سنة 1696 يماثل فيه مماثلة كلّية بين الجسد الانساني والتركيبات الآلية. «لاحظوا بدقّة الباء الجسدي للانسان، ماذا أنتم واجدون؟ الفكّان المسلّحان بالأسنان ماذا غير كلاليب؟ المعدة ليست غير مقطّرة (une cornue)، الأوردة والشّرايين وكلّ نظام الأوعية أنابيب هيدرَوليكية، القلب زنبرك، الأمعاء ليست غير مصفّيات وغرابيل، الرّئة ليست غير منفاخ، ما العضلات إن لم تكن حبالاً، ما الزّاوية البصرية إن لم تكن بكرة (محّالة poulie)، وهكذا...»[30].

إنّ الكائن الحيّ في نظرية الانسان ـ الآلة، ليس أكثر من آلة متفاوتة التعقيد. والآلة، هنا، ليست مجرّد رمز، أو هي النموذج الذي يجب أن يكون الجسد الانساني أشبه ما يكون به، بل هي ما يجب أن يطابقه الكائن الحيّ مطابقة كلّية حتّى نتمكّن من إخضاعه وحسبان حركته كمّياً. وهو ما جعل كانقيلام يقول: «في النّهاية، وراء نظرية الحيوان ـ الآلة، يجب أن نرى قواعد الاقتصاد الرّأسمالي الصّاعد. فڤاليلي، وديكارت وهوبز هم المبشّرون اللاّواعون بهذه الثورة الاقتصادية»[31]. في هذا الموقع بؤرة من بؤر التلاقي الصميمي بين المعرفة والسلطة التي تتجاوز الفهم التبسيطي الذي يجعل السلطة في جانب والمعرفة في جانب آخر، حيث للأولى عوالم الطهارة والنقاوة والصفاء والمعقولية، وللثانية ممارسة الغطرسة والعنف والبطش. إن استنتاج كانقيلام ـ والذي يكنّ له فوكو كلّ إعجاب ـ يمكن أن يشير إلى هذه العلاقات المعقّدة والمتشابكة بل والسّرية أيضاً بين المعرفة والسلطة. فمنذ القرن السابع عشر أعلن بيكن (F. Bacon) أنّ «الحقيقة والمنفعة هما نفس الشّيء»، وأنّ المعرفة العلمية تستهدف «تجربة الثمار» أكثر ممّا

(30) Baglivi, Praxis, médica, 1695, cité par Canguilhem, in Connaissance de la vie, Hachette, Paris, 1952, p. 128.

(31) G. Canguilhem, Connaissance de la vie, p. 134- 135.

تستهدف «تجارب النور»[32]. فالعلم ليس مجرّد معرفة، وليس مجرّد تعبير عن خاصّية «الحيوان العاقل»، بل هو قوّة للتحكّم في الطبيعة، ولكن كيف السّبيل إلى تحقيق الحلم الديكارتي الذي بمقتضاه يصبح الانسان «سيّداً ومالكاً للطبيعة» دون المرور من طريق التحكّم في الانسان وإخضاعه؟ لذلك يؤكّد فوكو في «المراقبة وَالعقاب» أنّه «إلى جانب التكنولوجيا الكبرى للنظارات والعدسات وَالحزم الضوئية، والتي التقت بتأسيس الفيزياء والكوسمولوجيا الجديدة كانت هنالك التقنيات الصغرى للمراقبات المتعدّدة والمتشابكة وللنظرات التي يجب أن تَرى ولا تُرى. فنّ غامض للنّور وللمرئي أحضر في الخفاء معرفة جديدة حول الانسان، عبر تقنيات لاخضاعه وطرق لاستعماله»[33]. إنّ التحوّل من مجتمع العقاب إلى مجتمع المراقبة كان مصحوباً بتحوّل معرفي يصل إلى حدّ القطع الابستيمولوجي، فلم لا إذن القطع في كيفية ادراك السّياسي والتعامل معه والموقف الفلسفي منه، وفق تحوّل شروط الوجود الاجتماعي والتاريخي؟ إنّ مجموع هذه التحوّلات الموضوعية تفترض خطاباً يلائمها ويلازمها ويكون جديراً بمتابعتها. فإذا كانت العقلانية الكلاسيكية قد عجزت عن متابعة وافتكار التحوّلات العلومية في تعدّدها وأزماتها، فإنّ هذه العقلانية الكلاسيكية لن تكون أقلّ عجزاً في متابعة تحوّلات تقنيات السّلطة وآلياتها وكيفية ممارستها ومجالات عملها.

إنّ القرن السّابع عشر الذي قلنا أنّه ينظّم عالم الأحياء على صورة الآلة، ويعطي امكانية القول بوجود الحيويّ من خلال الآلي، هو ما سيُقلب حتماً بعد مجيء داروين حيث يصبح نموذج الصورة الآلية مستحيلاً، وهو ما سيمكّن مفكّراً «مستهتراً» مقلقاً، خطراً، وعميقاً مثل ساد (Sade) من صنع ساعات وزنبركات بالنساء والسّيدات. فالصنعي سيتشكّل من خلال ما هو حيّ عوضاً عن تشكيل الحيّ وتنظيمه بقطع اصطناعية. إنّ العالم الذي يبنيه «ساد» تلفّه الظلمة، فهو عالم قلاع وسراديب، سكّانه شعب من المجاذيب يشكّلون خليطاً من الرّجال والنّساء والصبايا والمسوخ (avortons) والغلمان (laquais) والمحتالين والقتلة والنوّادين. إنّه عالم الشّرور والشذوذ والقبح، إنّه عالم هذه الكائنات ـ الأشباح التي كلّ همّها

(32) Cité par J.J. Salomon, in Science et politique, p. 349, Seuil, Paris, 1970.
(33) M. Foucault, Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975, p. 173.

خرق القواعد وإشاعة الفوضى والجريمة والموت[34]. فبماذا تختلف القلاع التي هؤلاء هم سكّانها عن «سفينة المجانين» (la nef des fous) التي لا ملامح لراكبيها؟ إنّها عوالم مغلقة، غريبة ومحاصرة في صلب السّفر والترحال. إنّها قصّة الصّراع المرير، المتواصل بعنف، بين الأسوار والأسفار. لذلك ما نظنّ أنّ اهتمام فوكو بساد كان عفويّاً أو عرضياً، بل لأنّ ساد تفطّن لانخراط الفرد في الزّمن الجماعي وفي أجهزة الضبط، كما اهتمّ بالفضاءات المغلقة وبضياع الملامح وظلمة الأقبية وهامشيّة روّادها وانحباسهم في تجريب الجنس والمتعة. وبيانه أنّ الجحيم ليس الآخرين كما سيقول سارتر، وإنّما الجحيم هو الحصار، لأنّ الجحيم لن يكون إلاّ دائرياً، مغلقاً، فالحبس وانعدام الحركة، والسّكون هي السّعير. وهو ما يحيل ساد إلى موقف في الأخلاق وفي التاريخ، حيث نجد في نصّ لساد بعنوان: «أيّها الفرنسيون، جهداً أخيراً» ـ وهو نصّ نقدي، تهكّمي، يكاد يكون هجائياً ـ قوله انّ «الحالة الأخلاقية للانسان هي حالة سلم وسكينة، بينما وضعه اللاّأخلاقي هو وضع حركة دؤوبة تقرّبه من العصيان»[35]. هذه العتمة الأخلاقية تختزل بالضرورة قروناً من العقلنة الأوروبية تُخفَض الحركة بمقتضاها إلى مرتبة الوجود العرضي الزّائل. وهو ما يجعل التاريخ باعتباره حركة وتحوّلاً تعبيراً عن التّهاوي والسقوط بالمعنى المسيحي. ومن هنا، لا أخلاقية التمرّد والعصيان والثورة، وبالتالي لا أخلاقية التاريخي. هذا اللاّ ـ أخلاقي، لكن التاريخي، هو الذي ينحاز له ساد. وقد كنّا بيّنّا مع دي لوز احتقار ساد للقوانين وبيان عنفيتها، وهو ما يعني تاريخياً وأخلاقيّاً أفضلية الفوضى مقارنة بالمقنّن. فأعمق اللّحظات وأكثرها ندرة في ليل القانون، هي لحظات العصيان والثورة. حدْس هذه اللحظات والتقاطها والعمل على تدعيمها في مواجهة الأشكال التثبيتية النّافية للتناقض والصراع والاستحالة، هو بعض ما وجده فوكو في ساد ـ فضلاً عن ذلك التركيز اللاّمعقول على الأشياء الحقيقية ـ ومراكمة الجزئيات والالتفات إلى الأشياء الصغرى لتفكيك الوحدات وتعديد المواقع، وهو ما سيسمّيه فوكو بالحدث (l'événement) هذا الالحاح على الجزئي والمهمّش والشاذّ والحدثي هو ما يجعل الخطاب وكأنّه حديث عن الخرافي واللاّواقعي. وإلاّ فما معنى تلك الصفحات الأولى المرعبة

---

(34) Gilles Lapouge, Utopie et civilisation, Flammarion, Paris, 1978, p. 250- 251.
(35) Ibid., p. 258.

والواقعيّة من «المراقبة والعقاب» في وصف محاكمة وتعذيب «داميان» والتي لا نكاد نفرّقها لفرط واقعيّتها عن غرابة ما تقصّه الخرافة التي لا نصدّقها؟ أليس ذلك ما يدفعنا إلى الاعتقاد فعلاً أنّ التاريخ هو الخرافة التي نصدّقها؟ وإلاّ فما معنى أيضاً أن نصنع ـ كما ذكرنا ذلك آنفاً مع ساد ـ ساعات وزنبركات بالنساء والسيّدات؟ هذا الوضع الشاذّ والغريب هو مصدر الجذل والبهجة. ففي الوقت الذي يسود فيه التصوّر الفيزيقي الميكانيكي للحياة، ليس من سبيل إلاّ سلوك الاتّجاه المعاكس. فليبتلعنا الجسد الآلي، الذي لا يترك شيئاً خارجه خيراً من أن تبتلعنا الآلة المجسّدة، ولكن في كلتا الحالتين لن نتمكّن من اللّعب، لا بالجسد ـ الدّمية، ولا بالدّمى الحيّة، لأنّ الجسد ليس لعبة، وإنّما هو مكان استثمار، سواء كان الجسد جسد الطبيعة أو المجتمع أو الفرد. هذا الجسد هو الذي وقعت محاصرته وحسبان حركته في المكان والزّمان بخطوط الطّول والعرض والاستدارة والوزن والكتلة بغية مراقبته وإخضاعه. إنّه موقع المعرفة والرّغبة والمصلحة، فلا بدّ أن يكون محلّ نزاع وصراع. لذلك لا يرتاح فوكو كثيراً لنظرية أخلاقية الزّهد في تفسير تشكّل الرأسمالية. وغير خفيّ ما في ذلك من إشارة إلى تفسير ماكس فيبر لعلاقة الرّأسمالية بالدّين وبالأخلاقيات المسيحيّة البروتستنتينية تخصيصاً، هذه الأخلاقية المؤكّدة على قدسيّة العمل وعلى التقشّف واحتقار الجسد في نفس الآن. ذلك يكتب فوكو «أنّ الذي تمّ في القرن الثامن عشر في بعض البلدان الغربية والذي اقترن بتطوّر الرّأسمالية، كان ظاهرة أخرى، وربّما ذات تأثير أكبر من هذه الأخلاقية الجديدة (أخلاقية الزّهد المسيحي) التي يظهر أنّها تحتقر الجسد. هذه الظاهرة ليست شيئاً آخر غير دخول الحياة في التاريخ ـ أعني دخول الظاهرات الخاصّة بحياة النوع الانساني في نظام المعرفة والسّلطة ـ، في حقل التقنيات السياسية»[36]. تلك هي السلطة الحيويّة التي لا يجب أن يخفيها تطوّر أجهزة الدولة بما هي مؤسّسات سلطة. فالسّمة الانتشارية للسلطة الحيويّة ـ كما ظهرت في القرن الثامن عشر ـ تثبت عملها على كلّ الأصعدة وتوزّعها في كلّ المستويات والاتّجاهات. وقد تمّ لها ذلك بشكل تعميمي في اتجاهين أساسيين ومتلازمين، من خلال الجسد ـ الآلة، والجسد ـ النّوع.

---

(36) Foucault, La Volonté de savoir, p. 186.

3 ـ الجسد والرّغبة

تطوّرت السّلطة على الحياة منذ القرن السابع عشر، من خلال تمركزها في الجسد ـ الآلة، كما في الجسد ـ النّوع منذ أواسط القرن الثامن عشر. وذلك بتطويع الجسد، وتنمية قابلياته، وابتزاز قدراته، وزيادة خضوعه ونفعه في نفس الآن مع إدماجه في نظم مراقبة ناجعة وقليلة التكلفة. أمّا الجسد ـ النّوع فيعمل كقاعدة للسيرورات البيولوجية لتحديد التحوّلات والولادات ومعدّل الوفيات ومستوى الصحّة ومعدّلات الأعمار. فما مكّن من التعامل مع الجسد ـ الآلة بتلك الكيفية هي سبل السلطة التأديبية المتمثّلة في «التشريح السياسي للجسد الانساني». أمّا التدخّل في الجسد ـ النوع، فيتمّ من خلال سلسلة من المراقبات الدّقيقة المجسّمة في «السياسة الحيوية للسكّان»[37]. هذان القطبان ـ تأديب الجسد وتنظيم ومراقبة السكّان ـ وشبكة العلاقات القائمة بينهما، هما اللّذان يميّزان سلطة لم يعد همّها القتل، بل استثمار الحياة من ألفها إلى يائها. فقد «حدث تعزيز للجسد وطرح لمسألية الصحّة وشروط عملها. فالمقصود هو تقنيات جديدة لاطالة الحياة إلى أقصى حدّ ممكن... فيدور الاهتمام حول الجسد والعافية وطول العمر ونسل الطبقات المهيمنة. هنا تركّز بالدّرجة الأولى منطوق الجنسانية، كتوزيع جديد للمتع والخطابات والحقائق والسّلطات»[38]. لكن التحوّل من الموت إلى الحياة ليس دليل إنسانية السلطة،بل هو ما يمكّن السّلطة من العمل من خلال تحوّل أشكال وتقنيات ممارستها. وهو موضوع كان فوكو طوّره وحلّله مطوّلاً في «المراقبة والعقاب»، حين بيّن ذلك التحوّل من التعذيب وقطع الأو[illegible]، وإراقة الدمّ على الملا، وتلك المسرحة (théâtralisation) الصّاخبة والطقوسية لاحتفاليّة التعذيب، إلى سلطة تراقب وتضبط وتقوّم وتسجن وتطوّع وتستثمر. وقد حلّل فوكو تقنيات هذه السّلطة، من ذلك مثلاً كيفية عمل المشتّمل (panoptique) كتهيئة معماريّة للفضاء، تقسّم المكان، ووفقه توزّع الأجساد المحبوسة، المراقبة، التي تُرى ولا ترى، إلى درجة أن المساجين يصبحون قادرين على مراقبة ذواتهم ما دام يستحيل عليهم معرفة وجود أو عدم وجود الحارس في

(37) Foucault, La Volonté de savoir, p. 183.

(38) Ibid., p. 162.

برج المراقبة. وهو ما يجعلهم يسلكون كما لو أنّ مراقبتهم دائمة، بل انّ المراقِب ذاته مُرَاقَب من حيث أنّه مثبت في موقع مركزي من البناية يجعله يحرس ذاته من خلال حراسة الآخرين. إذن «بالنسبة لفوكو يجمع المشتمل بين السلطة والمعرفة ومراقبة الأجساد والمكان داخل التكنولوجيا التأديبية الموحّدة ذاتها. إنّه ميكانيّة تسمح بموضعة الأجساد في المكان وبتصنيف الأفراد بالنسبة إلى بعضهم بعضاً، وبتنظيم التسلسل وبتهيئة النواة المركزية للسلطة وشبكاتها على نحو فعّال»[39].

سيمتدّ نموذج المراقبة التسلسلية هذا إلى المعسكرات والسجون والمصانع والمدارس لاتاحة المراقبة والسيطرة والانتاج في نفس الآن. فزيادة المرئيّة (visibilité) تترافق مع تقسيم الفضاء وتدجين الأجساد، ووفرة الانتاج، أي تحقيق أفضل ما يمكن أن تحقّقه السّطة بأقلّ كلفة ممكنة. فالمدرسة العسكرية مثلاً، تقوم بـ «تدريب أجساد قويّة، وتلك ضرورة صحية، الحصول على ضبّاط أكفاء، وتلك ضرورة تأهيلية، تكوين عسكريين مطيعين، ضرورة سياسية، وتدارك الفجور واللّواط، ضرورة أخلاقية»[40].

الفعل في الجسد، هو ما يعود له فوكو في «إرادة المعرفة»، مؤكّداً هذه «القطيعة» المعرفية والحقوقية والعملية، حيث لم تعد السلطة تقتل باسم حياة الملك وهيبته، بل باسم حياة الجميع، أي باسم النوع والعرق والوجود البيولوجي للسكّان ـ وهذا تفسير للحرب وأسبابها ليس هنا موقع تطويره مع فوكو ـ. إنّ السلطة تتمركز وتُمَارَس هذه المرة في عمق الحيّ والحياة. لذلك و«مذ أعطت السّلطة لذاتها مهمّة إدارة الحياة، لم تكن ولادة المشاعر الانسانية، بل مشروعيّة وجود السّلطة ومنطق ممارستها هو الذي جعل تطبيق عقوبة الموت أمراً أكثر عسراً»[41]، لأنّه لا يجوز لسلطة تستثمر الحياة وتنمّيها وتراقبها وتديرها وتنظمها وتتوزّع فيها، أن تنتزعها أو تقمعها أو تحبطها، فذلك ما يمثّل في نفس الآن «نهايتها وفضيحتها وتناقضها»[42].

كان لا بدّ، إذن، من تقنيات جديدة وآليات سلطويّة مغايرة تتلاءم وأهدافها

(39) هربرت دريفوس وبول رابينوف. فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 170.

(40) M. Foucault, Surveiller et punir, p. 175.

(41) Foucault, La Volonté de savoir, p. 181.

(42) Ibid., p. 181.

الانتاجية، فكان توجّهها للاحتفاء بالجنس وبالجسد، لأنّ الجسد هو موطن الاستثمار وحلبة الصراع وموقع المفاعيل المتكاثرة. إنّه «غارق مباشرة في ميدان سياسي، فعلاقات السلطة تمارس عليه تأثيراً مباشراً، إنّها تستثمره، توسمه، تروّضه وتعذّبه، تفرض عليه أعمالاً، تلزمه باستعراضات وتطالبه بإشارات. هذا الاستثمار السّياسي للجسد مرتبط ـ وفقاً لعلاقات متشعّبة ومتعاكسة ـ باستعماله الاقتصادي... فالجسد لا يصبح قوّة نافعة إلاّ إذا كان في نفس الآن جسداً منتجاً وجسداً خاضعاً»[43]. استثمار الجسد وإخضاعه يعنيان مادّية السّلطة ولكنّها ليست مادّية جدلية أو تاريخية، وليست مادّية آلية، بل هي مادّية فيزيائية، وقد أوضحها فوكو حين كتب أنّه «بفضل تقنيات المراقبة، تعمل فيزياء السلطة والهيمنة على الجسد، وفق قوانين البصريات والميكانيكا، وفق تداخل الفضاءات والخطوط والشّاشات والحزم الضوئية والزّوايا.... سلطة غير جسدية ظاهرياً بقدر ما هي فيزيائية بمهارة»[44]. إنطلاقاً من هذه الماديّات الذرّية والجزئية يُبنى «التشريح السياسي» للجسد. فالسلطة التي أخذت على عاتقها سلامة السكان وصحّتهم ورفاههم وحياتهم الجنسية أصبحت ترى من واجبها ملامسة الأجساد ومداعبتها، «تكثّف القطاعات وتكهرب السّطوح وتصعّد مأساويّة اللّحظات الحرجة، إنّها تحتضن الجسد ـ الجنسي، وذاك ممّا يزيد الفعاليات ويوسّع مجال المراقبة ـ ولا ريب ـ ولكنّه يدعّم مَحْسَسَة (sensualisation) السلطة ومضاعفة المتعة»[45].

فاختراق الجسد يتمّ في اتجاهين وبآلية مزدوجة، حيث تتوزّع المتعة في السلطة وحيث تجذّر السّلطةُ المتعةَ، وذلك من خلال شبكة من الاغراءات والمؤسّسات القائمة حول الجسد وجنسه، كالفحص الطبّي والمتابعة السيكولوجية والعلاقات البيداغوجية والمراقبات الأسرية، وكلّها مؤشرات سلطة تستمتع بالمساءلة والترصّد والمراقبة والتفتيش والكشف، لكنّها تتقاطع مع متعة تسعى جاهدة للخلاص من السّلطة بمخادعتها أو شقّها واختراقها وارباكها. «إنّه الاستقطاب والاغراء والتصادم والتدعيم المتبادل منذ القرن التاسع عشر. كلّ ذلك لم يُقِمْ حول الجنسانيات والأجساد حدوداً وأسواراً لا تُخترَق بل أقام بناءات لولبية

(43) M. Foucault, Surveiller et punir, p. 30- 31.

(44) Ibid., p. 179.

(45) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 61.

مستديمة بين السّلطة والمتعة»[46].

فالعلاقة بين السّلطة والمتعة ليست، إذن، علاقة تصادمية، تناقضية، انتفائية، وإلاّ ما كنّا لنشهد هذا الحشد الهائل من الجنسانيات التخومية والهامشية، وهذا الكمّ الهائل أيضاً من الخطابات حول الجنس. فهذا التعاضد والتآزر والتصادم بين المتعة والجنس قائم في أرض مشتركة تتضاعف فيها الجنسانيات بفعل امتداد السّلطة، وتنتشر فيها السلطة بما توفّره هذه الجنسانيات القطاعية من إمكانيات التدخّل، لتنغرز بعيداً في الجنس وتجوب بدقّة تفاصيل الجسد، وتتسلّل لتطال المتع اليومية وتراقبها، بل لتصل حتّى إلى اللاّمرئي واللاّمدرك من الرّغبة. وقد أشار فوكو في حواره مع دي. لوز، إلى الصعوبة القصوى في فهم وتحليل هذه الرّوابط المُلغِزة بين الرّغبة والسّلطة، وكيف أنّه في فترات تاريخية كثيرة، يحدث أن يرغب الناس في أن تُمَارَس عليهم السّلطة إلى حدّ الموت والابادة والتضحية، ومع ذلك يرغبون في أن تُمارِس عليهم هذه السلطة فعلها وتأثيرها. وهو الموضوع الذي أثاره ولهالم رايش ـ من زاوية أخرى ـ في دراسته الظاهرة الهتلرية مبيناً أن الجماهير لم تُخدع، بل أحبت الحرب ورغبت فيها. فهنالك إذن استثمار للرّغبة التي تهيكل السّلطة وتنشرها، كما تشجّع السلطة الرغبة لتنتشر من خلالها[47]. وقد أعاد فوكو الاشارة إلى نفس المسألة في تعليقه على كتاب دي لوز وقتاري «أوديب مضادّا» موضّحاً أنّ الفاشية ليست فقط «الفاشية التاريخية، فاشية هتلر وموسيليني ـ التي عرفت جيّداً كيف تعبّئ رغبة الجماهير وتستعملها ـ بل تشمل كذلك الفاشية الكامنة فينا جميعاً، والتي تسكن عقولنا وسلوكاتنا اليومية، الفاشية التي تجعلنا نحبّ السّلطة ونرغب في هذا الشّيء نفسه الذي يسيطر علينا ويستغلّنا»[48].

وقد تناول فوكو في إرادة المعرفة سطحية التناول الثنائي الذي يجعل من الرغبة مجرّد دفع وطاقة حيويّة بيولوجية متأتّية من أسفل، لا تشكّل غير العشوائية والتشوش، تحجزها وتقمعها دائماً، سلطة متأتّية من فوق. لكن إذا كان من الوهم افتراض سلطة قمعية تظهر فجأة لتمارس هيمنتها على موضوع معدّ سلفاً، فمن العبث كذلك الانطلاق وراء رغبة كائنة خارج السّلطة، فعلاقات السلطة كائنة هناك

(46) Ibid., p. 62.

(47) M. Foucault/ G. Deleuze, Les intellectuels et le pouvoir, in L'Arc N° 49, p. 8- 9.

(48) M. Foucault, «L'Anti-OEdipe» in Quinzaine littéraire, N° 257, Sep. 88.

حيث تكون الرغبة[49]، أو كما يقول دي لوز «الرغبة من جنس الانتاج، فكلّ انتاج هو في نفس الوقت انتاج اجتماعي كما هو مشبع بالرّغبة»[50]. وكأنّ في ذلك تأكيداً بصيغة أخرى على ما يسمّيه نيتشه بـ «إرادة القوّة»، وهي إرادة فاعلة، تجسيدية، غير محدودة، ساخرة، جموحة، متطلّعة دوماً إلى الاشباع دون كلل، تمتدح الحياة وتعمل على إثرائها بشغف لا يقاوم حتّى في ما تعتبره أخلاق الزّهد تفاهة وخوراً، كذلك هي الرغبة فعل صائر، حيث أنّ الانسان لا يحمل «قائمة محدّدة من الحاجيات التي تتطلّب الاشباع، حتّى إذا ما أشبعها انكفأ على كرسيّ الرّاحة في غرفته، بل هو حيوان فاعل، وهو يحقّق مختلف الامكانات التي تقع تحت يديه»[51]. دلالة ذلك، أنّ افتراض رغبة مقموعة كما يفهمها التحليل النفسي، معناه نفي هذا الطابع الانتاجي للرّغبة أو هذه الرّغبة المنتجة. وكما ورد آنفاً مع فوكو، فإنّ الرّغبة ليست مجرّد طاقة بيولوجية، أي ليست مجرّد «طبيعة بشرية»، بل انّه إذا جاز القول بهذه «الطبيعة»، فإنّها لن تكون إلاّ تاريخية، وبذلك تسقط في نفس الآن فرضية «الحالة الطبيعية» التي طوّرتها فلسفات العقد، كما تجد الدّراسات الأنتروبولوجية ـ التي تقيم علاقة عليّة أو سببية بين الفرد والمجتمع ـ ذاتها في مأزق يصعب تخطّيه. ذلك أنّ الجسد الفردي يتشكّل من خلال الجسد ـ النّوع ومن خلال كلّ أشكال العجن والتطويع والمراقبة. فـ «نحن نعتقد على الأقلّ أنّ الجسم لا تتحكّم فيه إلاّ قوانين الفيزيولوجيا، وأنّه يفلت من التاريخ. وهذا عين الخطأ، الجسم يخضع لسلسلة من الأنظمة التي تشكّله، وهو مشدود إلى إيقاعات العمل والاستراحة والأعياد، متجرّع لسموم الغذاء والقيم، سموم العادات الغذائية والقوانين الأخلاقية معاً. إنّه يقيم لنفسه حواجز وموانع»[52]. كما أنّ الجسد ـ النّوع هو تفاعل هذه الأجساد الفردية، أو كما يقول كنڤيلام، «الانسان يسكن ثقافة لا يسكن كوكباً»[53].

للجيولوجيا دراسة طبقات الأرض ولكن للأركيولوجيا دراسة النّصب

---

(49) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 107- 108.

(50) G. Deleuze et F. Guattari, L'Anti-OEdipe, Minuit, 1972, p. 7.

(51) Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire, Seuil, Paris, 1978, p. 221- 222.

(52) ميشال فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ، ص. 58.

(53) G. Canguilhem, Mort de l'homme ou épuisement du cogito, p. 602.

والمعالم الأثرية وللجينيالوجيا متابعة تشكّل الأجساد. فـ «الجسد ساحة لتسجيل الحوادث (أمّا اللّغة والعلامات والأفكار فتذيب الحوادث وتبدّدها)، إنّه المكان الذي تفكّك فيه الأنا (الأنا التي تحاول أن تمنحه شعوراً زائفاً بوحدة جوهريّة)، إنّه حجم يخضع أبداً لتفتّت مستديم. والجينيالوجيا باعتبارها تحليلاً للمصدر تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ، عليها أن تبيّن أنّ الجسد ينقشه التاريخ ويخرّبه التاريخ»[54].

إذن يأتي الاهتمام بالجسد من خلال انخراطه في اللّعبة السّلطوية القائمة تاريخياً كاستراتيجية تنطبع في الأجساد كهدف وأداة في نفس الآن، فالجسد لا يُقبل ولا يُعترف به ولا يَكسب شرعيته إلاّ إذا اعترفت به السلطات العاملة فيه ومنحته شارة التّواجد من الولادة حتّى الموت. بهذا المعنى يكون الخطاب حول الجسد، هو الخطاب حول الجنس سواء تعلّق الأمر بالقتل أو الحياة أو حتّى الانتحار. فالقيمة التي تمنحها السلطة الحيوية للجنس والجسد لم تعد قيمة تبخيسية، تحقيرية، بل اهتمّت به واحتضنته وأقامت له علوماً ونشرته في خطابات، في نفس الآن الذي كتبت فيه ذاتها على صفحاته، فكان موقعاً للتّعذيب وتربة للفلح، ولكنّه أيضاً حلبة صراع وعلامة حياة قادرة على المواجهة. فنحن لم نعد ننتظر «امبراطور الفقراء، ولا مملكة الأيّام الأخيرة... إنّ ما يُطالب به، وما يقوم كهدف، هو الحياة بما هي حاجيات أساسية وماهية إنسانية مجسّمة وتحقيق لامكانات الانسان. إنّها كمال الممكن، لا يهمّ إن كان ذلك طوباوياً أو لا، فنحن هنا إزاء سيرورة صراع جدّ واقعية، إذ بدأ التعامل جدّياً مع الحياة كموضوع سياسي يقوم في وجه النظام الذي يعمل على مراقبتها»[55] ومحاصرتها واستنفادها في تخطيطاته. إنّها قدرة الحياة التي يجب أن نحرّرها في الانسان ذاته. فالحياة تصبح مقاومةً للسّلطة حينما تجعل السّلطةُ من الحياة موضوعاً كما يقول دي لوز «فحينما تصبح السلطة سلطة حيويّة، تصبح المقاومةُ سلطةَ الحياة... بالنسبة لفوكو كما بالنسبة لنيتشه، في الانسان ذاته يجب البحث عن مجموع القوى والوظائف التي تقاوِم»[56]. فالانسان ككائن حيّ وكمجموع قوى فاعلة، قد يعسر التكهّن بما

(54) ميشال فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ، ص. 54.

(55) M. Foucault, La volonté de savoir, P. 190- 191.

(56) G. Deleuze, Foucault, p. 98- 99.

يستطيعه اخصاباً للحيّ وإنماءً للحياة.

لكن ما الذي عبّر نظرياً عن هذه السلطة العاملة فعليّاً والمجسّدة مادّياً في الحيّ وفي الحياة؟ يقول فوكو أنّ صياغة نظرية عامّة للسلطة في القرن التاسع عشر عبّرت عنه فلسفة «الايديولوجيين»، وذلك بمعنى محدّد للايديولوجيا من حيث هي علم الفكرة والعلامة والتكوّن الفردي للأحاسيس، لكن أيضاً بما هي نظريةُ تَشَكّلِ المصالح الاجتماعية، الايديولوجيا كمذهب تَعَلُّم ولكن أيضاً كنظرية تعاقد وتكوين منظم للجسم الاجتماعي(57). تعريف الايديولوجيا بهذا الشّكل هو استعادة متطوّرة لما كان كتبه فوكو منذ سنة 1966 في «الكلمات والأشياء» حيث كان الحاحه في تلك المرحلة على علاقة الايديولوجيا بالفضاء المعرفي أين تجوب الايديولوجيا مجال التصوّرات عامّة بشكل انتشاري بدءاً بالانطباعات، مروراً بالمنطق والحساب وعلوم الطبيعة. والنّحو، وصولاً إلى الاقتصاد السّياسي(58). ففوكو وإن حافظ على هذه الدّلالة الانتشارية والتصوّرية للايديولوجيا، فإنّه يقحم فيها عنصرا اجتماعياً ـ سياسياً في «إرادة المعرفة» بحيث تصبح الايديولوجيا هي المجال النظري الذي يتمفصل فيه حدّا «السلطة ـ الحيوية»، نعني ضبط وتأديب الجسد ـ الآلة، وتنظيم ومتابعة الجسد ـ النّوع. لكن هذا التمفصل الذي عبّرت عنه الايديولوجيا نظرياً هو ممارسة فعلية اقتضاها تطوّر الرّأسمالية التي ليس لها أن تتمّ إلاّ بادماج الأجساد في العملية الانتاجية كأجساد منتجة، مطواعة. وهو ما يتطلّب في نفس الآن تقنيات سلطوية قادرة على إدارة الحياة وتهذيب الطباع وتطويع الأجساد لإحداث التوازن الضّروري والمعاضدة المتعاكسة بين الظاهرات السكّانية والاقتصادية والتحكّم فيها بآن معاً. وقد شكّلت الجنسانية أحد الرّوافد الأساسية لـ «تكنولوجيا السّلطة» المعقّدة والتي ترسّخت في القرن التّاسع عشر...

4 ـ «علم الجنس»

إنّا نتحدّث عادة عن الجنس وليس عن الجنسانية، وكثيراً ما نعتقد ببداهة الجنس كمعطى بيولوجي، بل نؤكّد مادّيته وواقعيّته. وهو ما يرفضه فوكو ليبيّن ذلك التساوق والتداخل المعقّد ـ لا التتابع أو الاستباق ـ بين التاريخي والبيولوجي،

(57) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 184.
(58) M. Foucault, Les mots et les choses, p. 255.

وليوضّح أنّ فكرة «الجنس» تشكّلت تاريخياً. فرهان فوكو رهان تاريخي. ومشروعه التأريخ للجسد المادّي ولمادّية السّلطات الفاعلة في ما هو أكثر حيويّة في هذا الجسد. فالحزم النظري واضح لدى فوكو ردّاً على الكثير من أشكال الانتقاد من طرف أولئك الذين أساؤوا فهمه كثيراً. إنّه لا يكتب «تاريخ عقليات» (histoire des mentalités) بل يتناول مادّياً، مادّية الجسد ومادّية السّلطات المنكبّة على احتضان الحياة حتّى الموت، احتضان رغبة جامحة في الاستثمار والانتاج والتطويع والتأديب. فالجسد ليس إذن مجرّد معطى بيولوجي، بل انّه ـ وفي نفس الآن ـ نتاج للتاريخ أيضاً. إذا كان الجنس من الجسد، فكيف نتناسى تاريخيّته؟

يذهب فوكو إلى أنّ فكرة الجنس تشكّلت تاريخياً ـ وقريباً منّا ـ في منطوق الجنسانية. «إنّنا نعرف الجنسانية منذ القرن الثامن عشر والجنس منذ القرن التاسع عشر. قبل ذلك عرفنا دون أدنى شكّ الشّهوة»(59). والذي يعنيه فوكو ـ ولا ريب ـ بحداثة الجنس والجنسانية هو حداثة الاهتمام بالجنس كموضوع لعلوم النفس والتحليل النفسي تخصيصاً، أي حداثة تشكّل هذا الجزء من «الذّات» كموضوع، وكان على فوكو أن يتقصّى تاريخياً، علائق المعرفة ـ السلطة ليفسّر علاقة الجنس بالجنسانية وليحدّد دلالة «علم الجنس» ومسوّغاته و«إرادة المعرفة» التي تحمله والشروط التي جعلت المجتمعات الغربية لا تعرف ولا تمارس «فنّ العِشق» (Ars erotica). من أجل كلّ ذلك كان فوكو مضطرّاً لادخال مصطلح جديد هو مصطلح المنطوق (le dispositif)، وهو مصطلح مختلف عن مصطَلح الابستيمية «لأنّه يشمل الممارسات غير الخطابية والخطابية على السّواء. «المنطوق» غير متجانس قطعاً، فهو يضمّ «الخطابات والمؤسّسات والترتيبات المعمارية والأنظمة والقوانين والاجراءات الادارية والملفوظات العلمية والقضايا الفلسفية والأخلاقية ومحبّة البشر». إنّ المقصود انطلاقاً من هذه العناصر المتنافرة هو إقامة مجموعة مرنة من العلاقات ومزجها في جهاز واحد بغية عزل مسألة تاريخية محدّدة تماماً. يجمع هذا الجهاز السلطة والمعرفة في شبكة تحليلية خاصّة. ويحدّد فوكو «المنطوق» بأنّه ما يظهر حين ننجح في عزل «استراتيجيات موازين القوى التي ترتكز اليها المعرفة والعكس بالعكس»(60). هذا المركّب هو الذي يمنحنا امكانية

(59) نقلاً عن دريفوس ورابنوف. فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 151.
(60) دريفوس ورابينوف. فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 111.

تحديد دلالة الجنس. ونحن لا نكاد نعثر على كلمة الجنسانية في «إرادة المعرفة» إلاّ وهي مقترنة بمصطلح «المنطوق». فضدّ الذين يؤكّدون الجنس كواقع والجنسانية كوهم، يثبت فوكو العكس، إذ «لا يجب خفض تاريخ الجنسانية للجنس، بل يجب بيان كيف أنّ «الجنس» خاضع وتابع تاريخياً للجنسانية. لا يجب وضع الجنس في صَفّ الواقع والجنسانية في صفّ الأوهام والأفكار الغامضة، فالجنسانية صورة تاريخية شديدة الواقعية، وهي التي أثارت مفهوم الجنس كعنصر نظري ضروري لعملها»[61]. هذا الالحاح على البعد الواقعي والتاريخي للجنسانية ما هو إلاّ كشف فوكويّ للتحوّلات التي بها سيتأتّى للسلطة الحيوية، أن تهيمن على الحياة. من ذلك، التحوّل من المنطوق الاتّحادي (الزواجي) (dispositif d'alliance) إلى المنطوق الجنساني (dispositif de sexualité) فالأوّل بقي يعمل إلى حدود القرن الثامن عشر، ينصبّ فيه الاهتمام على العلاقات الزّواجية والانجاب وأشكال المسموح والممنوع والتشريع الدّيني والقانوني وتحديد علاقات القرابة وتوريث الأسماء والأملاك. إنّه يعمل على إنتاج إعادة انتاج العلاقات وترسيخ القانون الذي يدير هذه العلاقات في الجسم الاجتماعي. ومن هنا علاقته الحميمة بالقانون، كما كمون قوّته في زمنية الانجاب. أمّا الثاني فيعمل من خلال تقنيات سلطوية متحوّلة، ظرفية ومتعدّدة الأشكال وفق توسّع متزايد في مجالات وأشكال المراقبة وفي عمق أحاسيس الجسد وكيفية المتع وطبيعة الانطباعات، فعلاقته بالاقتصاد تتمّ من خلال شبكة دقيقة من الرّوابط أهمّها الجسد المنتج والمستهلك، هذا الجسد الدّاخل في لعبة المتعة والحياة والموت من حيث هو موضوع معرفة وأرض خصيبة لممارسة السّلطات[62].

إذن «إذا كانت الجنسانية بحقّ هي مجموع التأثيرات الحاصلة في الأجساد والسلوكات والعلاقات الاجتماعية بفعل جهاز راجع إلى تقنية سياسية معقّدة، فإنّه يجب الاعتراف أنّ هذا الجهاز لا يعمل بشكل تناظري هنا وهناك، وهو لا ينتج بالتالي نفس التأثيرات»[63].

---

(61) Foucault, La Volonté de savoir, p. 207.

(62) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 140- 141.

(63) Ibid., p. 168.

يصاحب ذلك تحوّل من إخفاء الجنس إلى الاعتراف به. وهو تحوّل من جهلنا به إلى العمل على معرفته. وقد بيّن فوكو هذا الحرص الشّديد والرّغبة الملحّة التي أولاها الغرب لمعرفة الجنس. وهو يستشهد في ذلك بنصّ لـ «لورانس» (Lawrence)، وهو نصّ قطعي، حازم ومصمّم، يعلن أنّ الأمر لم يكن على ما يجب أن يكون عليه، ولذا يجب التصحيح والتدارك، فـ «في الماضي كان هناك الكثير من النشاط، وبالأخصّ النشاط الجنسي، إلى درجة التكرار المملّ والنّمطي، دون أن يصحب ذلك تطوّر مواز يخصّ فهم الجنس والتفكير فيه. أمّا الآن فقضيّتنا هي فهم الجنسانية. فاليوم يهمّنا أن نفهم الغريزة الجنسية بتمام الوعي، أكثر ممّا تهمّنا ممارسة الجنس»[64]. أصبح الأساسي إذن هو بيان «حقيقة» الجنس وتأسيس «علم» يهتمّ به حتّى وإن لم يكن لهذا العلم أهلية وعلمية «العلوم الصحيحة» لأنّه استُثْنِيت في تخوم وأحواز هذه العلوم، فنشأ في ظلّ وبمحاذاة «علم الاخصاب» الحيواني والنباتي، فبطانة علم الجنس في القرن التاسع عشر بطانة أخلاقية لأنّه مبنيّ على نشر ظلال الخوف وتوزيعها بتأكيده امكانية الفناء الكوني ـ من الفرد إلى النّوع ـ إذا ما اشتدّ «الشذوذ» ومورست متع محرّمة ولم يقع الاهتمام بسلامة الجسد، وعافية السكّان والأمن الاجتماعي والأخلاقي: لذلك ارتبط هذا الزّعم العلمي «بممارسة تطبيبية حاضرة دوماً لنجدة القانون والفكر الشّائع، شديدة الخضوع لقوى الانضباط قليلة الاهتمام بمطالب الحقيقة»[65].

هذا القطاع الذي ينهد إلى العلمية يظلّ مع ذلك ـ ورغم احتمائه بتطوّر العلوم البيولوجية ـ منجذباً إلى حقل الفعاليات والممارسات النفعية والسياسية، أي أنّه غير قادر على التحرّر من المجال الممغنط (aimanté)، مجال السّلطة. لكن هذا التصوّر لا يجب أن يسوقنا إلى سوء فهم كثيراً ما حذّر منه فوكو، فالعلم ليس مجرّد نتاج آلي للسّلطة، والمعرفة لا تتماهى أيضاً والسّلطة، لأنّه لو كان الأمر كذلك ما كنّا في حاجة إلى كلّ هذا العناء لاظهار العلاقات والرّوابط وأشكال التّداخل ووجوه التعقيد، والبحث عن عزل العلاقات موقعيّاً لبيان التمايز والاختلاف داخل مركّب المعرفة ـ السّلطة ذاته. ولعلّ دروس فوكو في «الكوليج دي فرانس» تبيّن خيوط النسيج المتداخل للمعرفة والسّلطة دون خفض إحداهما إلى الأخرى.

(64) Ibid., p. 208.
(65) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 72.

وكما يبيّن بول فان، فإنّ طرافة فوكو تظهر في مسك العصا من النّصف لا في مسكها من طرفيها كما كان سائداً، وهي ممارسة صعبة ولا ريب. «فلنعوّض إذن فلسفة الموضوع المعتبر كنتيجة، أو كسبب، بفلسفة العلاقة، ولنمسك المسألة من وسطها، بالممارسة أو بالخطاب، فهذه الممارسة تهيّء أشكال التموضع التي تناسبها وتنكبّ على حقائق اللّحظة، أي على تموضع الممارسات بالمجاورة»[66].

تأكيد فوكو هو، إذن، تأكيد على علاقة المعرفة ـ السّلطة، أي على هذا التبادل الدّاخلي، وأشكال الانزياح، والانزلاقات الصامتة، والتوتّر والاستقطاب المتبادل، فكأنّه يصف جسراً متحرّكاً أو يتحدّث عن معابر مباشرة أو كثيرة الالتواء، لا بين المعرفة والسلطة، بل هنالك في الموقع الذي لا يجدان منه فكاكاً أو انفصالاً. هو موقع القِطَع الخِطابية والسلطات الذرّية. ويمكن أن نأخذ في ذلك أمثلة بسيطة، «فمدلول «التحقيق» (enquête) في العصر الوسيط كان يستعمل استعمالات مختلفة في ممارسة التحقيق، في خدمة السّلطة الملكية، وفي مجال المعارف التجريبية النّاشئة كضامن لعملّيتها، وأنّ مدلول «الامتحان» في أيّامنا هذه، هو في نفس الوقت مبدأ اصطفاء، في المدرسة والمعمل، ونموذج نظري للعديد من العلوم الانسانية، ابتداءً من علم الاجتماع إلى التحليل النفسي»[67]. بل انّ فوكو قد أوضح ذلك بشدّة في «المراقبة والعقاب» حينما شدّد على السلطة التطبيعيّة التي تفرض التماثل، مع أنّها تفردن لتقيس الفروق وتحدّد المستويات وتثبّت الاختصاصات، ومن بين أدواتها في ذلك تقنية الامتحانات، فـ «الامتحان يجمع تقنيات الترتيب الهرمي الذي يراقب إلى تقنيات العقوبة التي مهمّتها التطبيع»[68]. بل انّ تحديد «علم الجنس» يمثّل نموذجاً جيّداً من «علوم الانسان» التي يحاول فوكو تحليل خطاباتها واظهار مواقعها الغائمة وعلاقاتها السّريريّة ـ والمعلنة أحياناً ـ بالسلطات، التي ليست، دائماً وبالضرورة سلطات علمية، بل سلطات من خارج العلم تتحكّم بالعلم. وذلك ما يبيّنه الاختلاف بين «فيزيولوجيا الاخصاب» و«الطبّ الجنساني»، فالفرق بين الاثنين ليس فرقاً في درجة العلميّة أي في تطوّر علميّ لا متكافئ أو في انعدام توازن أشكال من العقلنة، فدلالة الفارق تتخطّى

---

(66) Paul Veyne, op. cité p. 22!.

(67) برنار هنري ليفي: نسق فوكو، ص. 61 -62.

(68) M. Foucault, Surveiller et punir, p. 186.

نوعيّة المعرفة ذاتها إلى الارادة التي تحملها، أي إلى هذا الذي جعل الخطابين على ما هما عليه من اختلاف، نعني إرادة المعرفة التي حملت تأسيس الخطاب العلمي في الغرب، وإرادة اللاّ ـ معرفة، العنيدة والمتصلّبة، والتي من خلالها تنكشف إرادة لا تُقاوَم في منع قيام خطاب عقلي حول جنس الانسان. ومع ذلك فكلّ من إرادة المعرفة وإرادة اللاّ ـ معرفة، تلتقيان في نظام الحقيقة. «ذلك أنّه لا يمكن أن لا نعرف إلاّ انطلاقاً من علاقة حميمة بالحقيقة التي نخفيها أو نقطع عليها الطريق أو نقنّعها، إنّها أشكال من التكتيك القطاعي... (إذن) عدم إرادة المعرفة هو أيضاً أحد تخوم إرادة الحقيقة»(69). تلك هي المفارقة، فالجنس الذي نخفيه ونعتبره سرّاً هو نفس الجنس الذي يدعونا الاختصاصيّون إلى البوح به لهم، فأولئك الذين نعترف لهم حتّى بما أخفيناه عن أنفسنا، يجعلوننا ـ بزعمهم القدرة على إمساك مفاتيح المغاليق من ذواتنا ـ نثق بقدرتهم على إعانتنا في كشف «حقائق» ذواتنا، ذلك «أنّ الحقيقة تشفي، إذا قيلت في أوانها، ولمن يلزم، ومن قِبَل من يكون بآن معاً مالكها ومسؤولاً عنها»(70). هذا البعد التطبيبي العلاجي الذي بدأ يستوثق من خطاب الذات كما استوثق من جسدها، يكشف كيف أنّ الجنس الذي تشكّل في صلب منطوق الجنسانية سيصبح مركز اهتمام رئيسي وعامل توحيد لشتات الخطابات والأفعال حيث لم يعد الجنس مجرّد «إحساس ومتعة، أو قانون منع، ولكن هو أيضاً مجال الحقيقة والخطأ، حيث حقيقة الجنس أصبحت أمراً مهمّاً، من حيث هي نافعة أو ضارّة، موثوق بها أو مشكوك فيها. باختصار، تشكّل الجنس كرهان حقيقة»(71).

هذه السّبيل ليست هي السبيل الوحيدة التي يمكن اتّباعها، ولكنّها مع ذلك السّبيل التي اتّبعتها المجتمعات الأوروبية. أمّا السّبيل الأخرى التي لم يعرفها الغرب فهي سبيل «الفنّ الشّبقي» (Ars erotica) الذي مارسه الشّرقيّون ـ على أنّ هذه القسمة لا يجب أن توهمنا بانزلاق فوكو إلى ممارسة انتروبولوجية، وإنّما مبرّرها الوحيد هو البحث في تحديد البعد الأنطولوجي ـ التاريخي لتشكّل «الذات» في علاقتها بالمعرفة والسّلطة من خلال شبكة من التقنيات والفنون التي نحتت

---

(69) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 47.

(70) Ibid., p. 90.

(71) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 76.

الجسد، ومعرفة الجسد، وكيفيّة التّعاطي مع الجسد ومعرفته. ففي الفنّ الشّبقي لا غاية للذّة إلاّ ذاتها، حيث تُسْتَجمع الخبرة والتجربة لاطالة المتعة وتقويتها، وحيث لا تُقاس المتعة تبعاً للمنفعة أو لقانون المسموح والممنوع، بل لا تقاس إلاّ على ذاتها، بل الحقيقة ذاتها تُستَمدّ من المتعة، وحتّى معرفتها فإنّها راجعة إلى الممارسة الجنسية لتعمل فيها من الدّاخل وتقوّي فعالياتها. هذه الممارسة تعد بـ «سيطرة مطلقة على الجسد، بمتعة فريدة، وبنسيان الزّمان والحدود، وبإكسير طويل الأجل، وبإبعاد الموت ومخاطره»[72]. أمّا علم الجنس فإنّه لا يسعى إلى تقوية الملذّات، وإنّما إلى بيان كيفية تشكّلها وتحليل ما يتعلّق بها من أقوال وأفعال، وبالتالي معرفة كيفية عملها وممارستها وابتداع الخطابات والقنوات القادرة على تصنيفها والتنظير لها، والاحاطة بمختلف تجلّياتها، وبذلك يكون الهدف «المقصود من هذه المعرفة التحليلية هو إمّا المنفعة وإمّا الأخلاق، وإمّا الحقيقة أيضاً»[73]. وهو ما شكّل هذا المركّب من السّلطة ـ معرفة لقول «حقيقة الجنس»-وتفجير هذا العدد الهائل من الخطابات حوله رغمَ ادّعاء قمعه. لذا «لا يجب فهم الجنسانية كمعطى طبيعي تحاول السّلطة قهره أو كمجال مظلم تحاول المعرفة تعريته تدريجيّاً. الجنسانية هي الاسم الذي يمكن أن نسم به منطوقاً تاريخياً: فهي ليست واقعاً سفلياً نمارس عليه الضغوط بصعوبة، بل هي شبكة سطحية كبرى تترابط فيها إثارة الأجساد وتقوية المتع والحثّ على الخطابات وتكوين المعارف وتدعيم المراقبات والمقاومات وفق بعض كبرى استراتيجيات المعرفة والسلطة»[74]. فقد أصبح الجنس منذ القرن الثامن عشر شأناً عامّاً، تزايد الاهتمام به في سجلاّت المعرفة ومؤسّسات السّلطة، يجب الاعتناء به، ومراقبته، وتنشيطه. وهو ما تطلّب الاهتمام فعلاً بـ «تحليل معدّل الولادات وسنّ الزّواج والولادات الشّرعية واللاّشرعية، والابتسار وتواتر العلاقات الجنسية، وطريقة جعلها مخصبة أو عقيمة، وأثر العزوبية والمحظورات، وتأثير الممارسات المانعة للحمل»[75]. بعد ثلاث سنوات من كتابة هذا الكلام، سيعيد فوكو للأذهان، مرّة أخرى، الكيفية التي

(72) Ibid., p. 77.

(73) دريفوس ورابينوف. فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 158.

(74) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 139.

(75) Ibid., p. 36.

تحتضن بها السّلطة الجنس إلى حدّ الموت. وما ذلك إلاّ لأنّه يمكّنها من العمل في اتّجاهات متعدّدة، ويمنحها قدرة تأمين ذاتها. فـ «من فكرة أنّ الدّولة تتمتّع بطبيعتها الخاصّة وغائيّتها الخاصّة إلى فكرة أنّ الانسان هو الهدف الحقيقي لسلطة الدّولة بقدر ما ينتج المزيد من القوّة وبقدر ما هو كائن حيّ، عامل وناطق، وبقدر ما يؤلّف مجتمعاً وينتمي إلى شعب وبيئة، نلاحظ ازدياد تدخّل الدّولة في حياة الفرد. وكذلك ازدياد أهمّية الحياة بالنسبة إلى مسائل السّلطة السياسية هذه، ينجرّ عن ذلك نوع من حيويّة الانسان من خلال التقنيات السّياسية الأكثر اتقاناً. حينئذٍ، يظهر في التاريخ انتشار امكانيات العلوم الانسانية والاجتماعية، وكذلك الامكانية المتزامنة لحماية الحياة وإباحة المحرقة»[76].

هذه المحاصرة الرّهيبة، وهذا التفريد، وهذا التدخّل باسم الحياة لتدجين الجنس والجسد، وهذه المعارف التي يقيس بها الانسان ذاته، تتراكب وتتلافّ جميعها، تخترقنا وتصنعنا، ويكثر حولنا ضجيج كثيف نتهاوى نحن بقدر ما يتسامق هو. لكن إذا كانت ضروب المعرفة والسّلطة العاملة على الفوز بكلّ «الكلمات» وبكلّ «الأشياء» لا تفتأ تتعاضد، أمّا من إمكانية لمفاجأتها حيث لا تتوقّعنا؟ فالحضارة التي احتفت بالخطاب كأجلى ما يكون الاحتفاء وقدّسته أيّما تقديس، أليست هي ذاتها الحضارة التي يختفي وراء احتفائها وتقديسها خوف مقيت ورعب لا يقاوم تجاه ما في الخطاب من عنف وتوتّر ومشاغبة وقدرات لا تحدّ؟[77] قياساً على ذلك، ألا يكون هذا الاهتمام المبالغ فيه بالجنس وبالجسد، وهذه الخطابات المهذارة التي تتحدّث عنه، وهذه السلطات العاملة على تدجينه، ألا تكون هذه كلّها دلالة خوف ممّا يقدر عليه الجسد حينما يتخلّص من كوابحه وقيوده؟ أليست تلك هي مهزلة منطوق الجنسانية حينما «يجعلنا نعتقد بأنّ فيه تحرّرنا؟»[78].

خدعة هذا المنطوق، وآلياته وكيفية تجذّره، هي ما عمل البحث الجينيالوجي على تحليله وتفكيكه حتّى نقيم اعتباراً للأجساد والمتع والمعارف

---

(76) محاضرة ألقاها فوكو في جامعة ستانفورد، أكتوبر 1979، ذكره دريفوس ورابينوف ص. 126.

(77) فوكو: نظام الخطاب، ص. 30.

(78) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 211.

في كثرتها وخصبها وقدرتها على المواجهة «فضدّ منطوق الجنسانية لا يجب أن يكون الجنس ـ الرّغبة، بل الأجسام والمتع هي مرتكز الهجوم المعاكس»[79]، فقضّيتنا ليست قائمة في تحرير الجنس، بل في التحرّر من الجنسانية، أي التوجّه إلى تثقيف الذّات. وتلك لعمري دلالة مشروع أخلاقي جدير بالمتابعة.

5 ـ الأخلاقي والاستيتيقي

يصرّح فوكو في مقابلة له مع دريفوس ورابينوف أنّ «التنظيم العام للكتاب الموضوع عن الحياة الجنسية مركّز حول تاريخ الأخلاق»، وسيهتمّ هذا التاريخ بمسائل أساسية أربع يسمّيها فوكو: الجوهر الأخلاقي، صيغة الخضوع (mode d'assujettissement)، ممارسة الذات، والغائية الأخلاقية[80]، أي التساؤل عمّا يهتمّ به مجتمع أو مجموعة في فترة تاريخية معيّنة، ويوجّهون له انتباههم باعتباره الجزء الأهمّ من السلوك أو من الذات، وهو أمر لن يكون متماثلاً في كلّ الفترات. إذن هذه الاختلافات التي نسلك وفقها بالنسبة لأوامر القانون الأخلاقي تتعلّق «بتحديد الماهية الأخلاقية»[81]. المسألة الأساسية الثانية هي: صيغة الخضوع (mode d'assujettissement) أو ما يمكن أن نسمّيه مصدر الأخلاق، حيث يكون هذا المصدر الهياً أو طبيعياً أو عقلياً أو استيتيقياً. أمّا المسألة الثالثة فهي التي يسمّيها فوكو: «ممارسة الذات»، أي مجموع الوسائل والأدوات التي تمكّننا من الاجابة على سؤال: ماذا سنفعل؟ أو ما هي «الطريقة التي يجب أن «يسلك» وفقها المرء، أي الطريقة التي بها يجب أن يكوّن المرء ذاته كذات أخلاقية تعمل بالرّجوع إلى العناصر الآمرة التي يتكوّن منها القانون (الأخلاقي)»[82]. رابعة المسائل هي: الغائية الأخلاقية، أي ماذا نريد من الأخلاق؟ أو بالأحرى ماذا نريد ـ نحن ـ أن نكون بأخلاقنا؟ على أنّ هذه الجوانب الأربعة لا تعمل منفصلة أو معزولة، بل هي مترابطة متداخلة، خاصّة في علاقة الذات بذاتها. فهي على حدّ تشبيه دي لوز، بمثابة العلل الأربع: المادّية والصورية والفاعلة والغائية[83].

---

(79) Ibid., p. 208.

(80) ضمن كتاب هربرت دريفوس وبول رابينوف: فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 209 -210.

(81) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, Gallimard, Paris, 1984, p. 33.

(82) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, p. 33.

(83) G. Deleuze, Foucault, p. 112.

إنّ «تاريخ الجنسانية» الذي يشكّل كتاب «إرادة المعرفة» جزأه الأوّل، سيغتني بكتابيّ «استعمال المتع» و«الاهتمام بالذات» كجزأين ثان وثالث، الصادرين في نفس اليوم من نفس السّنة، أي يوم 15 جوان 1984، عشرة أيّام قبل وفاة فوكو. فبعد بيان كيفيّة تشكّل وعمل منطوق الجنسانية، الرّاجع إلى بداية القرن التّاسع عشر، وبعد بيان أشكال الضّبط الاجتماعي وتقنيات السّلطة الحيويّة، في الجزء الأوّل، سيحيلنا فوكو إلى ما يسمّيه «تقنيات الذات» أي أشكال ضبط الذات ومراقبتها والسيطرة عليها من خلال علاقة الذات بذاتها. فبعد ثماني سنوات من صدور «إرادة المعرفة»، سيعود فوكو بعيداً إلى القرن الرّابع قبل الميلاد، ليدرس فترة تمتدّ حتّى القرن الثاني المسيحي. وهو بذلك يتابع جينيالوجياً كيفيّة تكوّن الذّات. فهل هنالك علاقة ما بين الجزء الأوّل والجزأين الأخيرين من «تاريخ الجنسانية» رغم اهتمامهما بفترتين تاريخيّتين متباعدتين؟ أليس محيّراً هذا الترتيب الفوكوي، حيث كان يجب أن تكون «إرادة المعرفة» هي آخر الأجزاء فإذا هي أوّلها؟ ما الرّابطة الممكنة بين الذات القائمة اليوم كموضوع لشتّى المعارف والتقنيات السّلطويّة، والذات الاغريقية المنشغلة بذاتها؟ هل في الرّجوع إلى اليونانيين ما يعيننا اليوم على فكّ حصار الذات وتمكينها من أخلاقية ممكنة؟ أم أنّ فوكو لا تستهويه لعبة الأصل ولا البحث عن الحلول وتقديم جوازات الخلاص وإنّما سعيه كان جهداً موصولاً لاعادة التفكير في الطريقة التي يطرح بها النّاس مشكلة سلوكهم وفي «الظروف التي يتأتّى فيها للانسان أن يضع موضع اشكال: من هو، وما يقوم به، والعالم الذي يعيش فيه»[84]؟، أو لم تعلن مقدّمة «استعمال المتع» بكلّ قوّة، أنّ غاية هذه البحوث التاريخية ليست «التماثل مع ما تجدر معرفته، بل هي ما يمكّن من الانفصال عن الذّات»[85]؟

حين يرجعنا فوكو إلى اليونان القديمة، فإنّه يطلعنا على الكيفية التي وقع بها «تثقيف الذّات» وتوجيهها والسيطرة عليها، حيث ينتظم «استعمال المتع» حول مبدأ «الاعتدال» وهو ما يسمّيه اليونانيون بـ Sophrosuné. لكن فضيلة الاعتدال لا تقوم إلاّ من خلال ما يمثّل بالنسبة لها شرط امكانها، نعني l'enkrateia أي التحكّم بالذات والقدرة على توجيهها. وسيكون لفضيلة الاعتدال تلوين تقشّفي، حيث

(84) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, p. 16.
(85) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, p. 14.

تُكبح الدّوافع والدّواعي الشبقية وكلّ الشهوات المرتبطة بالجسد، وهو ما يتطلّب التدرّب والمران وإظهار القدرة في السّيطرة على الذات والانتصار عليها. وقد بيّن جان بيار فرنان، أنّ وقار السّلوك وعفّته لهما دلالة مؤسّسية، فهما يعبّران عن موقف أخلاقي وسيكولوجي، إذ على مواطن المستقبل أن يكون مهيأ ليسيطر على أهوائه واندفاعاته وعواطفه وغرائزه. فهذا التوازن في الفرد يماثله توازن في الجسم الاجتماعي[86]. وقد بيّن أفلاطون في الكتاب الرّابع من الجمهورية فضل التوازن، وعرّف الاعتدال على أنّه انسجام واتّفاق بين الفضائل، وهو «نوع من النظام والتحكّم في اللذّات والانفعالات»، و«الاعتدال سواء في الدّولة أو في الفرد إنّما يكون في ذلك الانسجام والوفاق الطبيعي بين الأدنى والأعلى، حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما»[87].

إذن سيتولّد عن حكم الذات «ومقاومة الافراط التساؤل التالي: «كيف يمكن وكيف يجب» استعمال «دينامية المتع والرغبات والأفعال»[88]. البحث في الكيفية، معناه البحث عن السبيل الأقوم والعمل على سيادة ما هو أفضل، فتكون الفضيلة (Vertu) نتيجة نظام صارم ومراقبة شديدة ويَقْظة للذات، وانتباه لا يكلّ، وتفضيل حياة توهب كلّها لمجاهدة هوى النفس. وقد أوجز فوكو هذه التمارين التي تقوم بها الذات لتسيطر على ذاتها في: تأمّل الشّرور المستقبلية والتعوّد على التقشّف والحرمان وشظف العيش ومقاومة الجسد، وهي تمارين تبلغ ذروتها في التمرّن على الموت، أي جعل الموت حاضراً في صلب الحياة، أو كما يقول سيناك (Sénèque) أن نعيش كلّ يوم وكأنّه آخر أيّام العمر، ويذكر فوكو الرّسالة السّادسة والعشرين لسيناك التي يكتب فيها «حول التقدّم الأخلاقي الذي يمكن أن أكون قد أحرزته، سأثق بالموت... أنا أنتظر اليوم الذي أكون فيه قاضي ذاتي لأعرف إن كانت الفضيلة على شفاهي وفي قلبي»[89]. وحين يطبّق فوكو هذه «الآداب»

---

(86) Jean-Pierre Vernant, Les origines de la pensée grecque, P.U.F., Paris, 4° édition, 1981, p. 80 et 59.

(87) Platon, La République, traduit par Robert Baccou, Ed., Flammarion, Paris, 1966, Livre IV, 430ª, 431ᵉ.

(88) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, p. 62.

(89) Cours de M. Foucault au collège de France pour l'année 1981/ 82 in Annuaire du collège de France, 82ᵉ année, Paris, p. 406, cité par A.K. Marietti, p. 250.

(Ethique) على الجنس و«المهيّجات» أو «متع الحبّ» (Aphrodisia)، يتبيّن له أن الاعتدال وعدم الافراط ومراقبة الذات وضبطها ليس هدفها بيان ما يحويه الجنس من «شرّ» بل تأكيد قوّته وطاقته، لكن من خلال تحديد نوعية حاجة الجسد والظروف المناسبة للمتعة وموقع الشخص ومقامه خاصّة بالنسبة للذين يديرون شؤون المدينة (La Cité)، فما يوجّه سلوكهم هو «مهارة تقود الفعل في إبّانه وفق سياقه وتبعاً لأهدافه»[90]. «اقتصاد المتع» هذا، دفع اليونانيين إلى اختيارات أخلاقية تقشّفية. فبالنسبة «للفكر الاغريقي الكلاسيكي» يكوّن الجانب «الزّهدي» الذي يسمح بتكوّن الذات كذات أخلاقية ـ هو ذاته بشكله ذاك ـ جزءاً من ممارسة حياة فاضلة، هي حياة الانسان «الحر» بالمعنى القويّ، والايجابي والسياسي للكلمة»[91]. ارتباط هذه الممارسة بالبعد المدني والسياسي لا يعني أنّها انفصال عن الذّات، بل «الاهتمام بالذات» هو ما يمكّن من الاهتمام بالمدينة. وذلك بعض ممّا تعنيه (l'épimeleia heautou) السقراطية، أو «اعرف نفسك بنفسك»، وهو ما يعبّر عنه أيضاً بـ Askesis أي «قيادة الرّوح» و«تثقيف الذات» والسّيطرة عليها إزاء الأحداث، وليس في ذلك مجرّد تعامل مع الحياة، بل هو «أسلوب حياة». فمن يسوس الآخرين يجب أن يكون قادراً على سياسة ذاته أوّلاً بشكل معقول يمكّن الذات من التعرّف أنطولوجياً على ذاتها ويسمح لها بالتوجّه نحو صيغة استيتيقية للوجود من خلال علاقتها بذاتها، بمتعها ورغباتها، بجسدها، وحول هذه العلاقة بالجسد قامت الإشكالية الأخلاقية، إلى درجة أنّ أفلاطون يطالب في «القوانين» (Les Lois) و«يلحّ على ضرورة أن يظلّ حاضراً في ذهن الزّوجين أنّهما مطالبان باعطاء المدينة، الأطفال الأجمل والأفضل»[92].

هذا «الاهتمام بالذّات» عند الاغريق سنجده عاملاً في عهد الامبراطورية الرّومانية حيث «الحركة الزّهدية المسيحيّة للقرون الأولى قدّمت ذاتها كتأكيد متعاظم لعلاقات الذات بذاتها، ولكن في شكل يجرّد قيم الحياة الخاصّة من كلّ قيمة»[93]. وسنجد الأطبّاء والفلاسفة يلحّون ويشرّعون للوفاء الصّارم والمتبادل بين

(90) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, p. 73.

(91) Ibid., p. 90.

(92) Ibid., p. 140.

(93) M. Foucault, Le souci de soi, Gallimard, Paris, 1984, p. 57.

الأزواج، وسيثمّن الرّواقيّون «فنّ أن يكون المرء متزوّجاً»، والحاجة إلى «الوجود مع»، فـ «تكثيف الاهتمام بالذّات يتوازى... وتثمين الآخر»[94]. اجمالاً، إذا كان الفكر الاغريقي الكلاسيكي قد انشغل أخلاقياً بمسألة الاعتدال، والتّوازن وتفضيل «الحدّ الوسط»، فإنّ ما كان يشغل العصر الهلستيني والرّوماني هو الخوف من الضعف الانساني و«هشاشة الفرد إزاء الشّرور المختلفة التي يمكن أن يسبّبها النشاط الجنسي»[95] عند الاغريق وفي القرون المسيحية الأولى لم يكن الجنس شرّاً يجب اتّقاؤه أو دنساً يجب التطهّر منه أو خطيئة نتحمّل وزرها، ولكنّا مع ذلك سنلاحظ «كيف بدأت مسألة الشّر تخلخل الموضوع القديم للقوّة، ومسألة القانون تعدّل اتجاه موضوع الفنّ والتقنية (Techné)، ومسألة الحقيقة ومبدأ معرفة الذات يتطوّران في ممارسات الزّهد»[96]. إذن بهذا الرّبط الأكيد بين الأخلاق اليونانية والأخلاق المسيحية يقصي فوكو «الوهم اليهودي ـ المسيحي» ـ الذي كثيراً ما يُرجع له الغرب أصل أخلاقه ـ ويظهره كاختلاق تُبيِّن المتابعة الجينيالوجية زيفه، حيث تُظهر سلسلة البحوث التي قام بها فوكو أنّ ما يسمّى أخلاقاً مسيحية، لم تبدأ مع بداية العالم المسيحي، بل تجد ذاتها منغرزة في الأخلاق اليونانية. لذا إذا كان لنا أن نبحث عن التحوّل من الأخلاق الاغريقية ـ الرّومانية إلى الأخلاق المسيحية، فلا يجب أن نذهب جهة «القانون» والمنع والتحريم، بل نلتفت جهة ممارسات الذّات، والعلاقة بالذات، وتقنيات تكوينها[97].

يميّز فوكو بين الأخلاق كمشكلية (problématique) وبين مجرّد المنع، وهو يستعيد في «استعمال المتع» المسألة الجوهرية التي تعامَل معها في «إرادة المعرفة» أي نقد الفرضية القمعية. لذا يجب التفطّن إلى أنّ «الانشغال الخلقي المتعلّق بالسّلوك الجنسي ليس دائماً... في علاقة مباشرة بنظام الممنوعات»[98]. «فالجنسانية» ليست اذن مجرّد «ثابت» (invariant) في علاقة بشكل عام للمنع، بل هي تتشكّل تاريخياً في تكوينات خصوصية يمكن تفكيكها من خلال شبكة

(94) Ibid., p. 175.
(95) Ibid., p. 272.
(96) Ibid., p. 272.
(97) Revue Les Nouvelles du 26 Juin/ 5 Juillet 1984, p. 41, 54.
(98) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, p. 16.

المعارف والسلطات المسخّرة لادارة السلوك. فالأمر لا يتعلّق بالقمع والمنع، بل «بالكيفية التي توصّل بها الأفراد إلى توجيه الاهتمام إلى ذواتهم، وتفكيكها ومعرفتها، وتقدير ذواتهم كذوات رغبة»[99]. ومن الأكيد أنّ توجيه الاهتمام للجنس ليس هو المجال الحصري لانشغال الناس بسلوكهم، ولكنّه أحد الدّعائم الأساسية، وهو ما أظهره كتاب «إرادة المعرفة» أيضاً. مع هذا الفارق، وهو أنّ اليونانيين ـ لو استعرنا تعبيراً من «إرادة المعرفة» ـ فكّروا في «الجنس دون القانون وفي السلطة دون الملك»[100]. فالمجال الأخلاقي لا يُختَزَل عندهم في التقنين والمنع، لذلك يفرّق فوكو بين الأخلاق (morale) والآداب (éthique). فالأخلاق تتعلّق بوضع القواعد التي تعيّن السّلوك وتحدّد المسموح والممنوع وتحكم على الأفعال والنيّات وتصنّفها بين خيرة وشرّيرة. أمّا «الآداب» فهي جملة قواعد اختيارية تتعلّق بنوعية الوجود الذي نحياه، فهي اختيار شخصي ذو طابع جمالي لا يهدف إلى تقديم نموذج سلوكي لكلّ النّاس[101]، إنّها «فنّ وجود» يمنح أكبر قدر ممكن من التفرّد ولا يمثّل أيّ قاعدة أخلاقية صالحة للجميع. فـ «الآداب كـ «براكسيس» تتكوّن من كلّ صيغ حياة الفرد... وهي لا تشكّل مجالاً معزولاً، بل انها تظهر بما هي مجموع صيغ الحياة، معاصرة للحياة، متداخلة معها، منوجدة فيها... (و) من يفهم الآداب كنظام قيمي أو تقعيدي، وبالتالي كمعرفة وفقها يتحدّد الفعل بخضوعه لقوانينها، مثل هذا الشّخص يكون معرّضاً دائماً لسخرية وتهكّم شوبنهاور، فـ «آداب تحاول قولبة الحياة وتأديب الارادة (= الحياة) مستحيلة، فالمذاهب لا تؤثّر إلاّ في المعرفة، أمّا الآداب فلا تحدّد الارادة ذاتها أبداً»»[102].

لكن هل يعني رجوع فوكو إلى اليونانيين والى «فنّ الوجود» عندهم، بحثاً عن حلّ لأزمات المجتمعات المعاصرة؟ انّ فوكو يبحث في سلسلة دراساته وتحليلاته عن الحدود والاختلافات، وهو يؤكّد أنّ «تفاؤل الفكر، إذا أردنا أن نستعمل هذه الكلمة، هو أن يعرف أنّه لا وجود للعصر الذّهبي»[103]. وهو يعلن في

---

(99) M. Foucault, L'Usage des plaisirs, P. 11.

(100) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 120.

(101) حوار فوكو مع هـ. دريفوس وبول رابينوف، ضمن كتابهما، ص. 203.

(102) Michel Henry, La Barbarie, Ed., F. Grasset, Paris, 1987, p. 166- 167.

(103) حوار مع هـ. دريفوس وبول رابينوف، ص. 204.

آخر ما صرّح به ـ خلافاً لهيدڤر ـ أنّ هؤلاء اليونانيين ليسوا شيئاً خارقاً للمعتاد، ليسوا عظماء أو متميّزين. وهو لا يعني بذلك حكماً معيارياً، بل ردّاً فلسفياً على «المعجزة اليونانية» وعلى الذين لا يرون في الماضي أيّ جانب مخجل أو كريه يمنعهم من نحت صورة المستقبل على شاكلته، فأن نُحاول اليوم، إعادة التفكير في اليونانيين، لا يعني رفع الأخلاق اليونانية إلى مرتبة المجال الأخلاقي بامتياز، بل هو العمل على أن يعيد الفكر الأوروبّي انطلاقته بدءاً من الفكر الاغريقي باعتباره تجربة كانت ذات مرّة، وبازائها يمكن أن نكون أحراراً كلّياً[104]. ذلك هو «الانفصال عن الذّات» من خلال الاهتمام بها. وليس «الاهتمام» علاقة نرجسية كما تقدّمها علوم النفس، بل هو أن تكون الذّات مهمومة بذاتها في تمفصل علاقاتها مع العالم ومع الآخرين، وبذلك يكون الاهتمام اعتناءً استيتيقياً يعبّر عن صيغة للحياة وللحساسية ولكلّ قوى الذّات التي تواجه الفظاظة والنقص والإنهاك والعنف.

إذا كان كتاب «إرادة المعرفة» ينتهي بذاك الشكّ المريب، وبتلك الصّعوبة التي تضعنا فيها السّلطة، فإنّه مع ذلك يفتح أعيننا على القدرات اللاّمتناهية للأجساد والمتع والمعارف، وما تحمله من امكانات جدّ وفيرة لمقاومة اصرار السّلطات وأشكال التدجين الشّمولي[105]، وهو ما يجعلنا نقدّر تقديراً عالياً هذا المنفذ الذي يتيحه الاهتمام بالذات، حتّى لا ننسى أنّ «أهمّ أثر فنّي يجب الاعتناء به، وأهمّ موضع يجب أن نطبّق فيه قيماً جمالية، هو نفسنا، وحياتنا الشخصية، وكينونتنا»[106].

(104) Les Nouvelles, p. 38, 40.

(105) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 211, 208.

(106) حوار مع هـ. دريفوس وب. رابينوف، ص 214.

الخاتمة

في مقابلة له مع رابينوف ودريفوس، يؤكّد فوكو أنّ «هناك ثلاثة ميادين ممكنة من النسابيات. أوّلاً أنطولوجياً تاريخية لذواتنا في علاقاتنا مع الحقيقة، تتيح لنا أن نكوّن أنفسنا كخالقي معرفة، ثمّ أنطولوجياً تاريخية لذواتنا في علاقاتنا بميدان سلطوي حيث نكوّن أنفسنا كذوات تؤثّر في الآخرين، وأخيراً أنطولوجياً تاريخية لعلاقاتنا مع الأخلاق تتيح لنا أن نكوّن أنفسنا كذوات أخلاقية»[1]. تتوزّع هذه الاهتمامات الثلاثة على مجمل كتابات فوكو. وقد نجدها جميعها متراصفة في أثر واحد، وإن بشكل غامض كما في «تاريخ الجنون» مثلاً، وإذا جاز لنا أن نصنّف ـ وإن بشكل مختزل وباقتصارنا على بعض العناوين ـ هذه الاهتمامات، أمكننا إرجاع قضيّة المعرفة إلى «مولد العيادة» و«الكلمات والأشياء» و«أركيولوجيا المعرفة» وقضيّة السّلطة إلى «المراقبة والعقاب» و«إرادة المعرفة»، أمّا المسألة الأخلاقية فيخصّص لها فوكو كتابيّ «استعمال المتع» و«الاهتمام بالذات»، إلاّ أنّ هذا التحديد ليس تحديداً إقصائياً يضع الحدود والفواصل التي لا يمكن اختراقها بين مجمل القضايا التي يهجس بها فوكو. فكتاب «إرادة المعرفة» مثلاً، ليس مجرّد كتاب في السلطة، حتّى وإن بدا ذلك الاهتمام هو الغالب عليه، وما هو أيضاً مجرّد تأليف يجادل استراتيجيات وميكانيات ومفاعيل السّلطة ـ المعرفة، بل هو ـ فضلاً عن كلّ ذلك ـ متابعة لقضيّة الذات التي لم تنفكّ عن التواجد على امتداد مسألة الجنسانية في تشعبها واختلافاتها ومجمل تحوّلاتها، ذات تمتدّ في الجنسانية، وجنسانية تلتقي دوماً بذات مختلفة، متحوّلة.

قد يكون اهتمام فوكو بالسلطة والمعرفة استغرق حيّزاً كبيراً من كتاباته،

(1) بول رابينوف وهربرت دريفوس. فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 208 -209.

ولـم يهتمّ بمسألة «الذات» إلاّ في آخر كتبه، وهو أمر أدركه فوكو وتداركه، ليبيّن ترابط هذه القضايا رغم خصوصية كلّ واحدة منها. لذلك نراه يعلن قبل أسبوع من رحيله: «حاولت أن أعزل وأشير إلى أنواع ثلاثة كبرى من المشكلات: الحقيقة والسّلطة والسّيرة الذاتية. هذه المجالات الثلاثة من التجارب لا يمكن أن تدرك وتفهم إلاّ من خلال علاقاتها الواحدة بالأخرى. وما كان يضايقني فعلاً في كتاباتي الأولى هو أنّني اهتممت بالتجربتين الأولى والثانية دون أخذ الثالثة في الاعتبار»[2].
إلاّ أنّ هذه الثلاثية الفوكوية كثيراً ما وقع سوء فهم أحد مكوّناتها، ونعني مفهوم الذّات. فقد رأى فيه الكثيرون رجوعاً إلى ما كان فوكو قد تخلّى عنه، بإزاحته وتفكيكه واعلان الحرب عليه، ولكنّه يعود اليه في آخر مؤلّفاته نتيجة انسداد الأفق الذي عمل فيه. وذلك ادّعاء لم يصمت فوكو إزاءه، بل كتب موضّحاً «ليست الذات شرط امكان كلّ تجربة، بل على العكس من ذلك، التجربة هي ما يمثّل عقلنة سيرورة مؤقّتة، تؤدّي إلى ذات أو بالأحرى إلى ذوات. وإنّي أعني بالتذويت (subjectivation) السيرورة التي بها نتحصّل على تكوّن ذات، أو على الأصحّ، ذاتية (subjectivité). لا تمثّل غير امكانية من الامكانات المتاحة لتنظيم الوعي بالذات»(conscience de soi) [3]. فالذات التي يعنيها فوكو ليست وحدة إدراك، وليست كياناً ترنسندنتالياً، وليست وعياً قبلياً أو ملكة فطرية سابقة على كلّ تجربة وخارجة على كلّ تاريخ. لكنّ ذلك لا يعني أيضاً أنّها مجرّد نتاج سلبي لما تسمّيه الأنتروبولوجيا «المكتسب»، إنّها مجموع متفاعل، مؤقّت، فان، من الثني والطيّ (plissements) واختلاف المسالك والثنايا، إنّها شبكة علاقات وسيرورة تكوّن تلك العلاقات، إنّها كون من الرّغبة والمتعة والمعرفة والسلطة وعلاقات القوى في ارتباطها بعلاقة الذات بذاتها، إنّها فجوة وكيان عرضي يعاد تشكيله دوماً في فنائه وانزياحه وتعدّد امكانات تحقيقه. وبما أنّ الذّات هي تلك فإنّه يتاح لها أن تقاوِم وأن تكون على غير ما هي عليه. لذلك ـ وكما يقول دي لوز ـ إنّ فوكو لا يرجع إلى الذات التي تركها، بل سؤاله كان موجّهاً إلى مساءلة مأتى أشكال المقاومة المواجِهة لمواقع السلطة، أي لعلاقات القوى. واكتشف أنّ تجاوز السلطة هو كأن نقوم بثني القوّة وليّها، أن ترتدّ القوّة لذاتها وتؤثّر في ذاتها عوض تأثيرها في قوى

(2) Revue: Les Nouvelles du 28 Juin/ 5 Juillet, 1984, p. 38.
(3) Les Nouvelles, p. 41.

أخرى. إنّها «طيّة» (pli) حسب فوكو، علاقة قوى بذاتها في عمليّة مضاعفة، علاقة قوى في علاقتها بقوى الذات أو بالذات كمجموع قوى. هذه العلاقة بالذات هي التي تمكن من المقاومة، والمراوغة وتثبيت الحياة أو الموت في وجه السّلطة»[4].

إذن، بالذات التي يعنيها فوكو ليست ذلك الارث العامل من أفلاطون إلى هيڤل، واهتمامه بـ «الاهتمام بالذات» ليس دليل تطليق للحياة ورفض لها، وليس امتداحاً للعزلة والانطواء والزّهد في الدنيا باحتضان اللاّمبالاة، بل هو بحث عن «مبدأ علاقة بالذات تمكّن من تحديد الأشكال والشروط التي بها يكون عمل سياسي، مساهمة في أعباء السلطة، ممارسة دور معيّن، ممكنة أو غير ممكنة»[5]. ففي ظلّ هذا الفهم ما عاد يمكن افتراض وجود ذات موحّدة وذات سيادة، فالشّروخ الحاصلة تاريخياً حفرت تحت أقدامنا هُوَاتٍ ما عاد معها للذّات أن تمارس طغيانها، ولا للخطاب الفلسفي ذاته أن يمارس هبة الحقّ والصّواب من مكمن يعسر على غير مريديه أن يرتادوه، وسـ «يضع فوكو الاصبع على ما لا يمكن الاستمرار فيه: سيادة الذات الأنتروبولوجية والانسانوية، تكوين رؤية شمولية للعالم، إقامة نظام من القيم، العقل كغاية إنسانية وحيدة، الرّغبة المشروعة، الشّكلانية اللّغوية، تطبيع الأفعال، التاريخ كجهد مستمرّ للوعي المنعكس على ذاته»[6]. هذه المشكلات ما عاد يمكن للفكر أن يتناولها تحت زيّ موحّد، ما دام هو ذاته لم يعد كذلك. فلا اعتداده بذاته، ولا احتماؤه بحقيقته الجوهرية، ولا استقراره في اليقين، ولا السّلم الأبدية التي يبحث عنها، ولا إحْكام مراتيح أنساقه، بقادرة اليوم على منع أو إرجاء التجوّل في الدّروب السّرية ـ وحتّى المعلنة ـ التي يسدّ عليها المنافذ، وما هي بقادرة أيضاً على حمايته وتحصينه ضدّ شبكة التوزّع والاختلاف التي ستشبكه وتعيّن له مغارس متباينة في أرض المعرفة. فقد «بدأ يتلاشى الوجه القديم للفيلسوف المسافر حجّاً، وجهته أرض الكينونة والحقيقة»[7]، ليرتسم وجه جديد يمكن أن نطبّق عليه مبدأ «لكلّ حسب حاجته»، تعبيراً عن تفجير الوحدات وأشكال التشميل

(4) Propos de G. Deleuze, in Le Nouvel Observateur, 29 Aout/ 4 Septembre 1986, P. 16.

(5) M. Foucault, Le souci de soi, Gallimard, Paris, 1984, p. 107.

(6) A. K. Marietti, op. cité, p. 112.

(7) J. T. Desanti, Le philosophe et les pouvoirs, p. 55.

(totalisation)، فـ «لا شكّ أنّه من الأفطن أن لا نتفحّص اجمالياً عقلنة المجتمع أو الثقافة، بل أن نحلّل السّياق في عدّة ميادين، يحيل كلّ منها إلى تجربة أساسية: الجنون، المرض، الموت، الجنسانية، الخ»[8].

هذا الاهتمام القطاعي أو الجهوي، ليس اهتماماً عارضاً في كتب فوكو، بل هو تجذير لفكر الاختلاف، وليس هذا الفكر دُرْجَة (une mode) استهوت فوكو إلى حين، بل هو ما من خلاله نسأل ما ننساه، حين يستفزّنا في عمق ما نريد السّكوت عنه، ليزعزع ثوابت لا نودّ مساءلتها والاقتراب منها، وليحيلنا إلى أشيائنا اليومية ويوجّه أنظارنا إلى ما لم يوجّه اليه النظر بعد. ولعلّ فوكو تعلّم جدّياً من نيتشه وباشلار وهيدڤر ـ من ضمن آخرين ـ فنيتشه ـ كان كتب أنّ «الميتافيزيقا تعطي لكتاب الطبيعة تأويلاً روحيّاً كذلك الذي كانت الكنيسة وعلماؤها يعطونه للكتاب المقدّس»[9] بما في ذلك من افتراض التطابق والوحدة الأنطولوجية، وباشلار كان نبّه الفلاسفة الذين يخوّلون «لأنفسهم حقّ تجاهل العلم الاستدلالي كما يتمّ بالفعل والذي يقول بتعدّد المادّة، ليكتبوا هم عن مادّة موحّدة عامّة»[10]. وهو تنبيه لهذا الميتافيزيقي الذي ما زال يسكن كثيراً من جهات العلم، أمّا هيدڤر فيدعونا إلى ممارسة السّؤال والى توجيه النظر إلى اللاّ ـ مفكّر فيه، لأنّه «كلّما كان الفكر أكثر أصالة، اغتنى «لا ـ مفكّره»»[11]. وفعلاً، قد يكون فوكو إلى جانب هيدڤر في إعادة سؤال «ما هذا الذي نسمّيه تفكيراً؟» ولكنّه يعيد السّؤال بشكل آخر وبأدوات مغايرة، إذ التفكير معناه أن نرى وأن نتكلّم كما أوضح ذلك كتاب «الكلمات والأشياء». ولكن بشرط أن لا تبقى اللّغة في مستوى الكلمات والجمل بل ترتفع إلى الملفوظات (les énoncés) (أركيولوجيا المعرفة)، وبشرط أن لا تبقى العين في مستوى الأشياء بل ترتفع إلى المرئيات (visibilités) كما في «المراقبة والعقاب» و«إرادة المعرفة»، وحتّى إذا جاز أن نتحدّث عن الحقيقة فالحقيقة موضوع اشكالي لا يعطي ذاته للمعرفة إلاّ من خلال المشكليات وأنّ هذه المشكليات لا تكون إلاّ من خلال «ممارسات» معيّنة، وهذه الممارسات ـ كما يقول دي لوز ـ

(8) ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ص. 188.

(9) F. Nietzsche, Humain trop humain, Gallimard, t. I, p. 8.

(10) G. Bachelard, Le matérialisme rationnel, P.U.F., Paris, 1953, p. 9.

(11) M. Heidegger, Qu'appelle-t-on penser? P.U.F., Paris, 1959, p. 118.

هي ممارسات الابصار والقول[12]. وقد مرّ معنا في «إرادة المعرفة» بيان ذلك الاصرار على جعل الجنس يُرى ويقال، ليعلن حقيقة من نحن بإعلاننا أحقّيته في أن تكون له حقيقة.

وفعلاً سيظلّ اهتمام فوكو مشدوداً إلى بحث الكيفية التي بها «يتحوّل اختيار الحقيقة من حال إلى حال، هذا الاختيار الذي نحن مشدودون اليه، محبوسون فيه ونسعى دوماً إلى تجديده»[13]، لكن هذا الانشداد وهذا الانحباس هو الذي يجب أن نفكّك آلياته لنعرف كيفية عمله، فربّما قدرنا على تجاوزه، وربّما كان لنا يوماً حظّ الالتحاق بكيفية أخرى للإبصار والقول، بأجساد أخرى ومتع أخرى، وما ذلك بالتفاؤل الفجّ المساوي للعجز المهزوم «من الوريد إلى الوريد». بل إنّه «طيّة» من طيّات الذات، ومفعول من مفاعيلها ومقوّم من مقوّماتها، فكما الذات تلعب بها السّلطة والمعرفة، كذلك هي قادرة على التلاعب بما لعب بها، تكثّفه، تخترقه وتوجّه أفاعيله إلى نحره، مع أنّها لا تنفكّ توجد في صلبه، أو كما يقول دي لوز وقتاري «انّ الطّريقة الوحيدة للخروج من الثنائيات هو التواجد وسطها المرور عبرها»[14]. بهذا الاعتبار، لنا أن نفترض أنّه «قد يأتي يوم، في اقتصاد آخر للأجسام والمتع ولا نفهم بعدها جيّداً كيف أنّ حيل الجنسانية، والسلطة التي تسند منطوقها، توصّلتا إلى إخضاعنا إلى مملكة الجنس القاحلة، إلى درجة استسلامنا لهذه المهمّة اللاّمنتهية التي نهتك بها سرّ الجنس ـ كظلّ ـ ونقتلع بخصوصه أكثر الاعترافات صدقاً»[15]. على أنّه إذا كان لنا أن نأمل بأجساد أخرى ومتع أخرى، فلن نقدم على ذلك إلاّ برأس أخرى أيضاً، ترى ما ترى، وتقول ما تقول، بأعين غير ذاهلة وشفاه غير متلعثمة، لا يخجلها ما هو إنساني فيها، لا ضعفها ولا محدوديتها، ولا يكبّلها ما يعتورها من تردّد وتوتّر، ولا تأخذها الهيبة ممّا تأبّد حتّى ولو كان ذلك اعتقادها في ذاتها كجوهر لا يفنى، أو لنقل، كما يقول فويرباخ ـ هذا الذي تحجبه عنّا من الأمام والخلف قامتا هيڤل وماركس ـ «للتفلسف، لا تفصل الفيلسوف عن الانسان، كن فقط إنساناً يفكّر. لا تفكّر

---

(12) G. Deleuze, Foucault, p. 70.

(13) م. فوكو: نظام الخطاب، ص. 37.

(14) F. Guattari, G. Deleuze, Mille plateaux, Ed., Minuit, Paris, 1980, p. 339.

(15) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 211.

بوصفك مفكّراً، أي داخل ملكة انتزعت من جملة الكائن الانساني الواقعي وعزلت لذاتها، فكّر بوصفك كائناً حيّاً وواقعيّاً معروضاً لأمواج محيط العالم»[16].

لا يهمّنا البحث في ما نحن بصدده عن مادّية لا جدلية عند فويرباخ، ولا عمّا ينسب اليه من نزعة إنسانوية بقدر اهتمامنا بهذه الشّدّة التي يواجه بها فويرباخ نمطاً معيّناً من الفكر والفلسفة والفلاسفة، فكر معزول عن جسده، وفلسفة فوق التاريخ، وفلاسفة فوق البشر. إنّه تجاهل للزّمنية ولانتماء الانسان للأرض، وهو تجاهل، لنواجهه يجب أن «نزرع في جذر الفكر ذاته عوامل الصدفة والانفصال والواقعة المادّية، ذاك الثالوث الخطير الذي تحاول بعض الصّيغ التاريخية تجنّبه فيما تروي لنا سيرة متّصلة لضرورة مثالية وهمية»[17]. فالتاريخ ليس تجريداً، ولا وحدة تواصلية غير منفصمة متطابقة مع وحدة الفكر وقدرته على التجريد، بل مهمّة الفكر، مهمّة تحليلية وصفية لمختلف التحوّلات الطارئة والمحدودة، فالفكر يضاعف ولا يوحّد، يقارن ولا يعمّم، يباشر موضوعاته كمظاهر متفرّدة نادرة، وقد ردّ فوكو على أولئك الذين اتّهموه بإحياء الوضعية، بصيغة لا تلغي الاتّهام فحسب، بل تأخذ المتّهمين بشراك اتّهامهم. فـ «اذا كان المرء يعتبر ذا نزعة وضعية باحلاله تحليل الندرة محلّ البحث عن المشتملات (totalités) ووصف العلاقات الخارجية محلّ موضوعة الأصل المتعالي، وتحليل الحصائل محلّ البحث عن الأصل، فأنا إذن نصير سعيد للوضعية، وأوافق على ذلك بسهولة»[18].

إنّ اهتمام فوكو بالانفصال واللاّ ـ استمرار، ليس مجرّد معارضة للاستمرار والكيفية التي استطاع بها أن يتواصل ويمتدّ في الخطاب والممارسة وأشياء العالم، بل هو بالأساس تعامل مع الزمنية (temporalité) وبالتالي مع التاريخ. فالزّمن ليس تسلسلاً خطّياً يرتبط فيه اللاّحق بالسّابق ويكون ماضيه هو ذلك البعيد الذي انقضى وحاضره هذا القائم الذي لا ينفكّ عن الحضور، ومستقبله ذلك المرتقب الذي لم يحن بعد. فهذا فهم ينتمي للتأريخ وليس للوجود التاريخي كما يقول هيدقر. فالوجود التاريخي لا انفكاك فيه عن التداخل والتزاوج والحركة المهدّمة للتطابق

---

(16) فويرباخ: مبادئ فلسفة المستقبل (تعريب الياس مرقص) دار الحقيقة، بيروت 1975، المبدأ 51 ـ ص. 318 -319.

(17) - م. فوكو: نظام الخطاب، ص. 35.

(18) M. Foucault, Archéologie du savoir, p. 164- 165.

حين يجبرنا على الإصغاء للمتعدّد والمختلف، وحين يطلعنا على هذا القائم فينا من الماضي والذي نصارعه وحوله نتصارع، فيقْوّى حضورنا على حضوره، فلا نستقيل ليملأ الآخرون بضجيجهم فراغ صمتنا أو أن يحتلّوا بعساكرهم قلاعنا الفارغة. إنّ الوجود التاريخي هو ما يجيز ملفوظة نادرة كهذه ـ بخصوص العائلة الكبرى للمنحرفين والشاذين أجوار المجانين، منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم ـ «إنّهم يحملون فضائحهم للأطبّاء وأمراضهم للقضاة»[19]. هو ذا الفكر الذي يخترق سلّم القوانين وتتابع العلل وترابط الآنات، ليكون الهامش فضيحة القانون، والتصادف فضيحة التتابع العلّي، وكثافة التجربة هي ما يعرّي امتلاء الزّمن. هو ذا ما يشكّل خطورة الفكر وترحاله وعدم محاصرته، فـ «كلّ ما هو مثمر ليس مقيماً، بل مهاجراً»[20]. وتلك الهجرة حركة وتعدّد واندفاق واختلاف وترتيبات وصدوع متنقّلة، وليست ثباتاً وتماثلاً وأنساقاً مغلقة وأشكالاً مقدّسة. «فتقديس المآثر يصبح محاكاة ساخرة، وتبجيل الاتّصالات والاستمرارات القديمة يصبح تفكيكاً دؤوباً، ونقد أخطاء الماضي باسم الحقيقة التي يتملّكها إنسان اليوم يصبح هدماً للذات العارفة بواسطة الخطأ والظلم اللّذين يميزان إرادة المعرفة»[21].

تلك بعض وجوه منظورية (perspectivisme) فوكو الذي يتعقّب خطى نيتشه، ويعيد رسمها بطريقته حتّى لا تضيع كصرخة في واد ـ رغم أنّه لم يكتب عن نيتشه إلاّ مقالاً وبعض المقال، إلاّ أنّه استمرّ يحاوره من الدّاخل لكي لا يستهلكه ويخسره كلّياً، بل لعلّ مقاله حول (نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ) سيكون ـ لكثافته ـ بمثابة الدليل العام لكلّ ما سيكتبه فوكو بعد 1971، بل ستكون تلك الكتابات بمثابة الاختبار للطريقة الجينيالوجية. وإذا كانت الاستعمالات الضرورية الثّلاث للتاريخ هي: هدم الواقع والسخرية منه، تفتيت الهويّة وتقويضها، هدم الحقيقة والتضحية بها، فذلك ما سنجده موضع اختبار في «المراقبة والعقاب» وفي «إرادة المعرفة» تخصيصاً، حيث التاريخ ليس تذكّراً، أو تراثاً، أو معرفة، والتفكير فيه يتمّ ضدّ أفلاطون وضدّ هيڤل، وهو ما يعلنه المقال حول نيتشه كما يعلنه «نظام

---

(19) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 55.

(20) م. فوكو: «أوديب مضاداً»، مقال نشر بالمجلّة الأدبية الفرنسية عدد: 257، سبتمبر 1988 وترجمه محمد ميلاد بمجلّة الفكر العربي المعاصر، عدد 58 /59، نوفمبر / ديسمبر 1988، ص. 121.

(21) م. فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ، ص. 66.

الخطاب» الذي يتزامن معه تقريباً، والذي يحدّد للفلسفة وبالتالي للفكر، مهمّة استثنائية، متجدّدة، لا تقبل التعميم ولا الصياغات الدوغمائية ولا ملاحقة التجريدات، بل هي سؤال متردّد دوماً يجعل الفلسفة في احتكاك مع اللاّ ـ فلسفي، إنّها تناول للمتفرّد في التاريخ، وتوجيه نظرنا لهذا الذي يضرب في عمق الذاكرة والوعي دون خفض أو اختزال. إنّها حضور قلق متوتّر في ما ينتسب اليها تاريخياً وفي ما ليست إيّاه، إنّها تفجير لوحدة «اللّوغوس» وسيادة الذات وامتلاء الوعي واتّصالية التاريخ، وكلّ ما تكونه الفلسفة فوكوياً هي أن تكون «تنكّراً للوغوس الهيڤلي» أي لخطاب الحقيقة ونظام المعرفة كما أقيم من أفلاطون حتّى هيڤل. ومع ذلك تبقى لفوكو حدّة وعيه بأنّ الخلاص من هيڤل ليس يسيراً وبأنّنا نجده يترصّدنا في اللّحظة التي كنّا نظنّ فيها أنّه لم يعد لنا علينا سلطان[22].

هذا الوعي الحادّ بالتاريخ، والذي تناول جهات محدّدة كالجنون والطبّ والحياة والشغل والنظام الجزائي، والجنسانية وأخلاقها، سيجد أدواته في الأركيولوجيا والجينيالوجيا لاظهار العلاقات بين التكوينات الخطابية والمجالات غير الخطابية، وهي أدوات فيها من الجدّية والصّرامة ما يسمح لها على الأقلّ باحاطة موضوعاتها بما يكفي من التنقيب الدّؤوب في تفاصيل المعرفة والسلطة، والذات، ومع ذلك لا يمتنع مفكر مثل ميكال دي فران من القول انّ «الأركيولوجيا تشكّل اليوم موضة، فالبحث في الأصل يؤرّق الفلاسفة»[23]. وهو قول فيه إغفال لخصوصيات البحث الأركيولوجي لجعله متماثلاً مع البحث في الأصل، بينما كنّا أكّدنا الحاح فوكو على عكس هذا التوجّه وإدانته للاحتفاء بالأصل واستخفافه بما يحظى به من اهتمام زائد. فالتاريخ الفعلي لا ينشغل بالأصول والأسس الثابتة، بل «يبرز الحدث في تفرّده ووحدته، ولا يعني الحدث هنا قراراً أو معاهدة أو حكم دولة أو معركة، وإنّما علاقة قوى تنقلب أو سلطة تُنتزع أو لغة تُتبنّى وتُستعمل ضدّ أصحابها أو هيمنة تَضعف وتفتر وتتآكل لتفسح المجال لهيمنة أخرى تظهر في شكل مقنّع. إنّ القوى المتحكّمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تـ خضع لعلاقات آلية، وإنّما لصدف الصّراع»[24]. وقد مرّ معنا في «إرادة المعرفة» الحاح

(22) م. فوكو: نظام الخطاب، ص. 42 -44.

(23) Mikel Dufrenne, Pour l'homme, Seuil, Paris, 1968, p. 37.

(24) م. فوكو: نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ، ص. 59.

فوكو على التخطيطات والمفاعيل والاستراتيجيات وتعدّد المستويات وتشابكها، وتظافر القوى وتصارعها، وهل نحن في حاجة للتذكير مرّة أخرى أنّ «التاريخية التي تجرفنا وتحدّدنا هي تاريخية حربية لا لغوية، (والعلاقة) علاقة سلطة لا علاقة معنى»[25].

إنّ التاريخ هو تاريخ الفواصل والمحاولات والصّراعات، تاريخ الكدح والجهد، كما هو تاريخ التنكر والتزييف والاستلاب. والمقولة المركزية التي يركّز عليها فوكو هي مقولة الصّراع المعبّرة عن التحوّلات والتغيرات، لا من خلال الأضداد والحركة الذاتية للمباشر كما عند هيڤل، ولا من خلال الجدل كما عند ماركس، ولا من خلال بنية الاتّصال التي تطوّرها الدّلائلية (sémiotique). فالجدلية تتلافى الفجائي والتصادفي واللاّ ـ متوقّع، والدّلائلية تتلافى ما في التاريخية من دموي وعنيف ومميت لتظهره في صورة ملطّفة ومعقولة علّمنا أفلاطون كيف تكون. فالصراع الذي يعنيه فوكو أشبه ما يكون بـ «الفوضى»، فهو يعمل في المشتّت والهامشي والمرتحل والمؤقّت، إنّه فعل في الأفعال كما بيّنته «إرادة المعرفة»، حيث تُحدث الصراعات صدعاً متنقّلاً في المجتمع، وانفصاماً في الأفراد، تشتّتهم وتعيد صياغتهم، ترتسم على أجسادهم ونفوسهم وتحلّ وشماً منقوشاً في وجدانهم[26]. فالصراع كائن في صيرورة الانجاز ودوام حركته ودينامية مساره وفجئية تقلّباته. فالتاريخ ليس إيجاباً والانسان ليس بالضرورة في «أحسن العوالم الممكنة»، لأنّ الإقرار بذلك هو تسليم بإيجابية الموجود وترسيخه والتغنّي بوحدته في انتظار البركة المجهولة التي تطرد الاستلاب وترسي اليقين وتعيد الشمول المفقود، وتنسينا أوجه التدمير والاجهاض، تحتجز الوعي وتعمل على تجذير تناسخ التصحير ولجم قوى المواجهة. لكن مع ذلك تبقى لهذه القوى حصانة الممانعة لتتسامق الحياة في وجه قوى التكبيل والتطبيع في مجتمعات التماثل والامتثال والتأديب. وليست تلك نبوءة أو بشارة خلاص كثيراً ما حذّر منهما فوكو في «إرادة المعرفة»، بل هي الدعوة التي ترصّد أشكال الفاشية «ابتداء من تلك الأشكال الهائلة التي تحيط بنا وتسحقنا حتّى الأشكال الدّقيقة التي تصنع

(25) M. Foucault, Vérité et pouvoir, p. 19.
(26) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 127.

الاستبداد المرير في حياتنا اليومية»[27].

إنّ إلحاح فوكو على مفهوم الصراع هو إلحاحه على مفهوم التاريخ، تاريخ الجنون والطبّ والقضاء والجنس والأخلاق، لادراك ما في التاريخي من ساخر، وتهكّمي، وعرضي، وتصادفي، وما فيه من قُوىً تُشَتِّت وتُفَكِّك الاعجاب والتبجّح بوحدة الذات ووحدة المصير. لكن، هل تَحَوّل فوكو إلى مؤرّخ من خلال اهتمامه بالتاريخ؟ لم يحدث أن أصبح نيتشه مؤرّخاً رغم اهتمامه الجينيالوجي، بل انّه أقام علاقة فلسفية مع التاريخ، علاقة مغايرة لتلك التي أقامتها فلسفات التاريخ التي تبحث الأصل، ليصبح الأصل في الجينيالوجيا ولادة متجدّدة ومَعِيناً ثرّاً، وعَوْداً للمختلف وانتهاكاً للثبات. كذلك هو الأمر مع فوكو، لم يتحوّل إلى مؤرّخ، رغم أن جيلاً كاملاً من المؤرّخين يدينون له بالكثير كما يقول دسّنتي، إذ «بفضل أعمال جيل جديد من المؤرّخين الذين يدينون لفوكو بكونه أزاح من أمامهم الكثير من العوائق، باعادة كشفه غابة الدّولة الملكية التي كانت تحجبها شجرة الثورة الفرنسية، بدأنا نقارب بشكل مختلف علاقات المعرفة والسلطة»[28]. بل انّ فوكو ذاته يجيب على السّؤال «ما كان يمثّل ـ من آثاري ـ في أعين البعض كتابة لا فلسفية، هو في نفس الآن طريقة للتفكير جذرياً في التجربة الفلسفية»[29].

فما تعامل معه هو مجالات للبحث وفضاءات للتقصّي والتوظيف، وحتّى ما اهتمّ به في كتاباته الأخيرة من التاريخ اليوناني والمسيحي، فما ذلك إلاّ ليبيّن لنا ما به لسنا يونانيين ولا مسيحيين، وما به أصبحنا مختلفين كما يقول دي لوز. فالتاريخ هو هذا الذي يفصلنا عن ذواتنا، هو ما يجب أن نخترقه لنفكّر في من نحن. فالرّاهن هو ما يهمّ فوكو، وهو ما كان نيتشه يسمّيه اللاّراهن (inactuel) أو اللاّمتزمّن (intempestif) أي الفكر كحركة[30] تعارض الزّمن كما الخلود، أي هو تلك السخرية التي يدبّرها التاريخ الجينيالوجي، هي سخرية تحصّننا في نفس الآن من خطرين متلازمين: خطر التشبّث بالأصل، وخطر السقوط في المباشر. وقد كتب فوكو في «المراقبة والعقاب»: «ما أريد أن أكتب تاريخه هو ذلك السجن، مع كلّ الاستثمارات السياسية للجسد التي يجمعها في هندسته المعمارية المغلقة.

---

(27) م. فوكو: مقال: «أوديب مضاداً»، ص. 121.

(28) J. T. Desanti, Le philosophe et les pouvoirs, p. 35.

(29) Les Nouvelles, p. 38.

أبمفارقة تاريخية صرف؟ كلاّ، إذا كان المقصود بذلك كتابة تاريخ الماضي بألفاظ الحاضر، وأجل، إذا كان المقصود بذلك كتابة تاريخ الحاضر»[31]. ففوكو لا يقوم بعملية إسقاط يفسّر بمقتضاها مؤسّسات الماضي ومعارفه بلغة الحاضر، ولا يبحث للحاضر عن أصل ثابت في الماضي، أصل كان يحمل بذور الحاضر ويشتمل على بناه الحالية. فـ «هنا يكمن خطأ «الحاضرية» (présentisme) المعروف في شأن التحليل التاريخي. فالمؤرّخ الذي يتيه في هذا المنحى يتناول نموذجاً أو مفهوماً أو مؤسّسة أو وجهة نظر أو رمزاً من عصره ويحاول... أن يقيم تطابقات في المعنى بين عصره والماضي»[32].

ليست الأركيولوجيا إذن مجرّد اهتمام بالماضي ولا الجينيالوجيا مجرّد توثيق لما كان في غابر الأزمان. فالأركيولوجيا أركيولوجيا الرّاهن والجينيالوجيا هي سلاح مواجهة الكتابة الميتافيزيقية للتاريخ، ليصبح التاريخ هو السبيل المتبقّية لنا لقول «الشّيء الآخر» من وراء «الكلمات» و«الأشياء». هي الغوص في عمق الظاهر، لا عمق الأصل بل العمق بما هو شبكة العلاقات والسّطوح. فـ «فوكو يجلو التفاهات المطمئنّة، والأشياء الطّبيعية في أفق معقوليتها الواعدة، بغية الاعتراف بالجدّة اللاّمعقولة، النادرة، المحزنة، التاريخية، للواقع الوحيد، المفرد، واقعنا»[33]. ألم يكن ذلك هدف كتاب «إرادة المعرفة» الذي لا يسائل الوقائع التاريخية، إلاّ ليسائل المجتمع الحديث والمعاصر بمعارفه وسلطاته وذواته، كيف تعمل، ماذا ترى، وماذا تقول، كيف تحاصر وتدجّن من المهد إلى اللّحد، كيف تنتج مجتمعاتُنا الأجسادَ والأرواح، كيف توزّع المتع والخطابات، كيف تمارِس السلطات وتشهّر بها، تعد بالتحرّر وتقنّن لاستبعاده، تتحكّم بالأرزاق والأعناق، ترفع اهتمامها بالحياة عالياً وتنظّم الابادة الجماعية؟

بعض الذين لم يفهموا هذا المأرب، يتفطّن فوكو إلى ما يمكن أن يؤاخذوه عليه في دراسته لمنطوق الجنسانية، فقد يسلّمون له بتحليل السيرورات التي وقع

(30) Le Nouvel observateur du 29 Août / 4 Septembre, 1986, p. 14.

(31) M. Foucault, Surveiller et punir, p. 35.

(32) هربرت دريفوس وبول رابينوف. فوكو: مسيرة فلسفية، ص. 109.

(33) Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, suivi de, Foucault révolutionne l'histoire, p. 242.

بها التوصّل إلى جنسنة (sexualisation) أجساد النساء، وحياة الأطفال والعلاقات الأسرية، وقدرته على وصف هذا الصعود المتناهي للهاجس الجنسي منذ القرن الثامن عشر، وبيانه هذا الاصرار المتزايد الذي يحدونا لملاحقة الجنس أينما حلّ، وتحليله ميكانيات السلطة التي عملت على نشر الجنسانية ولم تعمل على قمعها. رغم كلّ ذلك، قد يؤاخذ فوكو على تطفيف الجنس، والسّقوط في تاريخانية متسرّعة وغير رصينة، وقد يتّهم بتجنّب الوجود البيولوجي الصّلب للوظائف الجنسية لصالح ظاهرات متحوّلة وهشّة، لتنتهي كلّ هذه المآخذ إلى الاستنتاج التعميمي الأخطر: إنّ فوكو لم يبتعد عن الفرضية التي حاول القطع معها، بل بقي قريباً منها، وهو لم يفعل غير أن حوّل المواقع الشّبقية ـ التي حلّلها التحليل النفسي ـ من الجسد الفردي إلى الجسد الاجتماعي، بل انّ عمله أكثر رداءة لأنّ ما حلّله هو «مفاعيل بلا سند، وفروع بلا جذور، وجنسانية بدون جنس، إنّه الخصي»[34]. وقد كان ردّ فوكو واضحاً حاسماً، معبّراً عن نضج نظري قاطع، مبيّناً أنّ هدف المباحث التاريخية في «إرادة المعرفة» هو بيان كيفية العمل المباشر لمنطوقات السلطة في الأجساد وفي الوظائف العضوية، في الأحاسيس والمتع، فالجسد قائم لم يمّح، يُظهِره التحليل في تعقّد الترابط بين البيولوجي والتاريخي، وهو ترابط يتزامن مع تطوّر التقنيات الحديثة للسلطة التي تحدّد الحياة هدفاً. فما يقوم به «ليس «تاريخ عقليات»، لا يضع الأجساد في اعتباره إلاّ من خلال الطريقة التي نتمثّل بها الأجساد أو نعطيها معنى وقيمة، بل «تاريخ للأجساد» وللطريقة التي بها وقع استثمار ما هو أكثر مادّية وأكثر حيويّة فيها»[35].

يتعلّق الأمر إذن بمادّية الجسد الرّاهن والجنس الرّاهن ومنطوق الجنسانية كما هو مستمرّ في عمله إلى الآن من خلال شبكة المعارف والسلطات التي تسنده وتيسّر اشتغاله، وهي معارف وسلطات متعدّدة الأسماء والمواقع، أو كما يقول رولان بارت، إنّ السّلطة «يمكن أن تقول عن نفسها»: «إسمي كثرة كثيرة»، في كلّ مكان، وفي جميع الجهات، جهات الرّؤساء والأجهزة كبيرها وصغيرها، وصوب الجماعات المقهورة أو القاهرة... ها نحن نرى أنّ السلطة حاضرة في أكثر الآليات التي تتحكّم في التبادل الاجتماعي رهافة، في الدّولة، وعند الطبقات

(34) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 199- 200.
(35) Ibid., p. 200.

والجماعات، ولكن أيضاً في أشكال الموضة والآراء الشّائعة والمهرجانات والألعاب والمحافل الرّياضيّة والأخبار والعلاقات الأسروية والخاصّة، بل وحتّى عند الحركات التحريرية التي تسعى إلى معارضتها»[36]. لا نقدر على الجزم أنّ ما يقوله بارت هو ترديد صدى لما طوّره فوكو ـ رغم اقرار بارت بأنّه مدين بالكثير لفوكو ـ ولكنّا مع ذلك نجد هذه الصيغة الاسمية للسلطة في «إرادة المعرفة» قبل أن يلقي بارت درسه. فـ «السلطة ليست بصيغة المفرد، بما لها من استمرار وما فيها من تكرار وقصور وخلق ذاتي، ليست إلاّ نتيجة عامّة ترتسم انطلاقاً من جميع هذه الحركات، وليست إلاّ الرّباط الذي يستند إلى كلّ حركة فيسعى إلى تثبيتها. لا شكّ أنّنا ينبغي أن نعتنق هنا النزعة الاسمية فلا ننظر إلى السّلطة على أنّها مؤسّسة أو بنية، ولا على أنّها قوّة خوّلت للبعض، وإنّما على أنّها الاسم الذي نطلقه على وضعيّة استراتيجية معقّدة في مجتمع معيّن»[37].

وليس بارت هو الوحيد الذي يمكن أن نقارن فهمه للسلطة بما كتبه فوكو، فربّما كانت مهمّة مقارنة أعمال فوكو بسوسيولوجيا بورديو في اهتمامها الاستراتيجي والجزئي واستثمارات رأس المال الرّمزي، وخاصّة في وعي صاحبها بأنّه ليس «ذلك الحَكَم المنزّه أو المتفرّج المتعالي القادر وحده على أن يعيّن أين تكمن الحقيقة» وإظهاره أن صمت المعارف والعلوم أمام «نظام العمل الحالي، وأمام بؤس مدن الصّفيح، وعنف مخيّمات التعذيب «يتّخذ ـ هذا الصّمت ـ» شكل تآمر إجرامي، وإدراكه أنّ المثقّف منخرط في الصّراع «وفقاً لقوانين العماء والتبصّر الذي يتحكّم في الصراعات الاجتماعية التي تدور حول الحقيقة.... يكشف نفسه غارقاً فيها، محتلاً موقعاً معيّناً، لاعباً أدواراً خاصّة، مدافعاً عن أغراض بعينها»[38] قاطعاً مع لعبة الطّيران الحرّ التي قال بها مانهايم.

وقد لا نعدم فائدة أيضاً في مقارنة أعمال فوكو بأعمال مدرسة فرنكفورت وبجهد هابرماز تخصيصاً، خاصّة وأنّ لهيدقر على كليهما تأثيراً لا يخفى رغم تعاملها مع مصادر أخرى متباينة. فهابرماز يجد مصادره في الفكر الهيدقيري الذي

---

(36) رولان بارت: درس السيميولوجيا (ترجمة عبد السّلام بنعبد العالي)، دار توبقال للنشر، المغرب، 1986، ص. 11 (وهو الدرس الافتتاحي بالكوليج دي فرانس سنة 1977).

(37) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 122- 123.

(38) بيير بورديو: الرّمز والسلطة، ص. 12, 13, 15.

يدرس الوعي ويطرح إرهاصاً على قدرته في تحديد نمط الوجود وبيان تلك القدرة الذاتية على تعميق وعي الفرد بواقعه والبعد الحقيقي أو الزّائف فيه، كما يشكّل التحليل النفسي في اهتمامه بطبيعة الوعي الفردي منبعاً من منابع فكر هابرماز؛ ويعضد هابرماز ذلك بفكر أدرنو، ويطوّره بالرّوافد المتأتّية من ماركس وفيبر، مع استخدام كلّ الأدوات النظّرية المتقدّمة للعلوم الانسانية من أجل إغنائها بعناصر منهجية قادرة على تفكيك الظواهر الاجتماعية ـ السّياسية وفهمها ثمّ ان أمكن إعطاء بديل عقلاني لمحتوياتها المأزومة، وهو ما أدّاه إلى الاهتمام بالدّولة كمؤسّسة بيروقراطية شمولية في استلابها، تهدف إلى تحويل الوعي الرّاديكالي إلى وعي عادي أو إلى «وعي» متّفق مع وجهة النظر الرّسمية للدولة عن طريق كلّ الوسائل المتاحة للسّلطة، وفي مقدّمتها الإعلام، الذي أصبح يشكّل مجال الهيمنة الفكرية والسيكولوجية للسّلطة من خلال ظاهرة «الدّعاية المصنّعة» ومفهوم «الرّأي العام». فالدّعاية غدت اليوم تتضمّن ذاتياً قدرة على تجميع وتكثيف السلوكيات التي تمثّل جواباً بالموافقة على استلابية المؤسّسات القائمة. وقد سعى هابرماز في عدّة كتب، وخاصّة في كتابيّ «التقنية والعلم كإيديولوجيا»، و«العقل والشّرعية» نحو تكوين منحى أخلاقي جديد ينفتح باتّجاه اتّصالية جديدة تعمّق العلاقة بين الفرد ومجتمعه، وذلك ضدّ الواقع المغلق الذي تلازمه صفة الافتقار إلى المشروعية والمساواة ويسوده الوعي التقريري»[39].

يثمّن فوكو أعمال أعضاء مدرسة فرانكفورت، ولكنّه لا يرى في «علاقات الاتّصال» التي يلحّ عليها هابرماز خصوصاً، إلاّ ميداناً من ميادين أخرى غير منفصلة، «العلاقات السّلطوية» و«القدرات الموضوعية» التي تُداخل وتتساند، لا بشكل منتظم ومستمرّ، ولكنها تنتظم تخطيطياً وفق أشكال مختلفة وأماكن متباينة وظروف غير موحّدة. ويأخذ فوكو في ذلك مثال المؤسّسة التّعليمية، «إنّ ترتيبها المكاني والنظام الدّقيق الذي يسيّر حياتها الدّاخلية، ومختلف النشاطات التي تنظّم فيها، ومختلف الأشخاص الذين يعيشون أو يلتقون فيها، مع وظيفة وموقع وشخصية محدّدة لكلّ منهم، كلّ ذلك يشكّل «كتلة» مؤلّفة من قدرة ـ اتّصال ـ

(39) علاء طاهر: مدرسة فرنكفورت، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت 1988، ص. 88، 94, 107, 109.
(40) م. فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ص. 194 -195.

سلطة»[41]. أمّا الملاحظة الثّانية التي يبديها فوكو، فتتعلّق بالاختلاف بينه وبين أعضاء مدرسة فرانكفورت بخصوص طريقة تحليل العلاقات بين العقلنة والسلطة. فهم - برأيه - يتفحّصون إجمالياً عقلنة المجتمع أو الثقافة، أمّا هو فيوجّه اهتمامه إلى العقلانيات الخاصّة، المحدودة والقطاعية[41]. فهو لا يبحث على التعميم أو على الأصل المسؤول الذي أوصلنا إلى أن نصبح سجناء تاريخنا. ولنلاحظ - كما يقول بول فاين - أنّه «عوض الاعتقاد في شيء اسمه «المحكومون» الذين بازائهم يتصرّف «الحكّام»، بامكاننا معالجة موضوع «المحكومين» وفق ممارسات جدّ مختلفة باختلاف العصور، إلى درجة أنّ هؤلاء الذين نسمّيهم «محكومين» لا يشتركون الاّ في الاسم»[42].

إنّ أشكال التعميم تزيح الفروق والاختلافات وتتجاهل «الحدث» وتغيّب خصوصيات الصراع وتوحّد ما لا يتوحّد تحت سلطة الاسم الأكبر، الذي ينهك الفروقات فينتهكها، من هنا كان هذا الاهتمام الجينيالوجي عند فوكو، يعدّد المواقع، ويحدث التوتّر، ليفكّك آليات سلطوية تعمل موقعياً وتُدَاخِلُها مقاومات ومواجهات متنقّلة وحاضرة في كلّ مكان. وما دامت «علاقات السلطة لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلاقات (العلاقات الاقتصادية والعلاقات المعرفية والعلاقات الجنسية)، وإنّما هي محايثة لها. إنّها النتائج المباشرة التي تتمخّض عن التقسيمات واللاّتكافؤات والاختلافات التي تتمّ في تلك العلاقات، وهي الشّروط الدّاخلية لتلك التّمايزات»[43]. ما دام الأمر كذلك، فإنّ بؤر المقاومة التي تشكّل مقابلاً لا يمحى بالنسبة للسلطة، ستتوزّع هي أيضاً في كلّ العلاقات والمستويات، لتنمو معارضات شتّى، مادّية، خصوصية، راهنة. لذلك يؤكّد فوكو أنّ «جميع النضالات الحالية تدور حول المسألة نفسها: من نحن؟ فهي رفض لتلك المجرّدات ورفض للعنف الذي تمارسه الدّولة الاقتصادية والايديولوجية التي تجهل من نحن فردياً، وكذلك رفض التحقيق العلمي أو الاداري الذي يحدّد هويتنا»[44].

من نحن؟ شبكة السّلطات أجابت بما يرضيها، «ونظام الحقيقة» المتورّط في تلك الشّبكة أجاب على السّؤال بكثرة من الخطابات تفرض «قانون حقيقة»،

---

(41) المرجع نفسه، ص. 188.

(42) Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire, p. 207.

(43) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 123- 124.

على الأفراد أن يقرّوه ويعترفوا به. في ظلّ هذا الوضع، يجب أن يشكّل التحليل النقدي للعالم الذي نعيش فيه، المهمّة الفلسفية الكبرى، فـ «مشكلة العصر الحاضر هي مشكلة من نحن في هذه اللّحظة الدّقيقة، ولا شكّ أنّ الهدف الرّئيسي اليوم ليس أن نكتشف، بل أن نرفض من نحن»[45]، أي أن نتخيّل كيفية وجود مغايرة، وسبلاً بها نخرج عن تقنيات السّلطة الحديثة المتمثّلة في تآني التفريد والتشميل. وقد يلزم ـ من بين بعض ما يلزم ـ لذلك، أخلاق نظرية ضد ـ استراتيجية، تحترم الفردية وتصغي إلى انتفاضة الشتات، تؤكّد الحقّ في الاختلاف، وتصرّ بعناد على انتهاك التّماثل قدر إصرارها على مهاجمة كلّ ما يقيم حواجز بين الفرد والآخرين، بصيغة أخرى كأنّ فوكو يجادل مسألتيّ: الاستلاب والحرّية، إذا ما فهمنا الاستلاب كصيغة يفصل بها الفرد عن ذاته وعن كلّ أنواع نتاجاته في علاقاته بالآخرين، وإذا ما فهمنا أنّ الحرّية، كما يقول رولان بارت ليست «مجرّد القدرة على الانفلات من قهر السلطة، وإنّما على الخصوص عدم اخضاع أيّ كان»[46].

إنّ إلحاح فوكو على الفردية ليس دليل فوضوية سياسية وعدمية معرفية، ـ حتّى وإن كانتا غير مستبعدتين من تفكيره وممارسته ـ وإنّما هو اختيار للسبيل الأنسب لمواجهة شبكة سلطات أخطبوطية، أي هو «اهتمام بالذات» ضدّ التطبيع والتقويم لمهاجمة السّلطة في أيّ موقع كانت وأيّ إسم اتّخذت، لتلتقي نضالاته بنضالات أخرى ضدّ الاستلاب، فـ «حينما ترى الذين يصارعون من أجل قوتهم اليومي، يُمَطرَقون ويسجنون ويقتلون، ما عاد يمكن حينها أن تؤجّل اختيارك، بل ستجد ذاتك مدفوعاً، وبضرورة مادّية ملحّة لتحمل سلاحك إلى جانب الفقراء ومعهم»[47]. ففوكو لا يهمل الأشياء الصغرى باسم الضرورة الكبرى للمجموع، فكأنّه يتمثّل بحسّ يقظ قولة بوريس فيان «لا تهمّني سعادة كلّ النّاس، بل سعادة كلّ واحد منهم»[48]، أو كأنّه يذكّرنا بقول ماركس في المخطوطات «على المرء قبل كلّ شيء أن يتجنّب إقامة «المجتمع» مرّة أخرى بوصفه تجريداً مضادّاً للفرد،

---

(44) م. فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ص. 189.

(45) المرجع نفسه، ص. 193.

(46) رولان بارت، مرجع مذكور، ص. 13.

(47) J. T. Desanti, Le philosophie et les pouvoirs, p. 213.

(48) Cité par Eduard Zarifian-in op. cité, p. 228.

فالفرد هو ذاته الكيان الاجتماعي. ومن ثمّ فإنّ التعبير عن حياته... هو تعبير عن حياة المجتمع وتحقيق لها»[49].

وبعد، هل أنّ مشروعات فوكو ليست إلاّ تعبيراً عن قلق ذاتي، أو أنّها مشروعات طوباوية أنتجها عجز المثقّف اللّا ـ منتمي، أو أنّها أوهام متولّدة عن فكر فقد جذرية روابطه بالواقع؟ لا ينفي فوكو وهميّة ما كتب، بشرط أن لا نفهم الوهم في دائرةٍ ديكارتية، كسلب يحكم عليه وضوح المعقول وتميّزه وشفافيّته بالابعاد، بل الوهم في صيغته الانتاجية والابداعية من حيث هو القدرة التي بها نحتجّ على سلبية الواقع لنصنع ما لم يوجد بعد. وقد قال فوكو في مقابلة مع لويس فيناس «لم أكتب قطّ شيئاً آخر إلاّ أوهاماً، وانّني أعي ذلك تماماً. رغم ذلك، لا أودّ أن أقول بأنّ هذه الأوهام بعيدة عن الحقيقة. أعتقد أنّه بالامكان تشغيل الوهم داخل الحقيقة، وإدخال نتائج حقيقية في خطاب وهمي، والتوصّل بالتالي الى جعل الخطاب ينتج و«يصنع» شيئاً غير موجود بعد، شيئاً «نتوهّمه» (fictionaliser). إنّنا نوهّم التاريخ انطلاقاً من واقع سياسي يجعله حقيقياً، و«نوهّم» سياسة غير موجودة بعد انطلاقاً من حقيقة تاريخية»[50]. ألم يقم فوكو بذلك فعلاً في «إرادة المعرفة» حين بيّن من خلال تحليله شبكة المعارف والسلطات، عسر قبول الاعتبارات الرّائجة حول الجسد والجنس على ما هي عليه، إذ ليس الجنس واقعاً مادّياً بيولوجياً كما تدّعي ذلك مادّية مبتذلة، بل الجنس «فكرة» معقّدة تشكّلت تاريخياً في صلب منطوق الجنسانية وعبر الاستراتيجيات السّلطوية المختلفة، في سياق هسترة جسد المرأة وجنسنة الطفولة وفي طبّ الأمراض العقلية وجمعنة عمليات الانجاب. فمنطوق الجنسانية هو الذي وضع فكرة «الجنس» في الموضع الذي هي فيه الآن تحت الصّور الأربع الكبرى للهسترة والاستمناء والفيتشية والعَزل[51]. لكن هذا الجسد المفتوح للانتهاكات والاغتصابات والاستثمارات، هو ذاته الجسد الذي لا حدود لقدراته وامكانياته، حينما ينفتح على فضاءات كائنة في ما وراء المعرفة والسلطة. أي حينما يصبح الجسد شرعة أخلاقية وراء كلّ أخلاق، وأثراً فنّياً تتأصّل فيه كلّ

(49) نقلاً عن هربرت ماركوز: العقل والثورة (ترجمة فؤاد زكريا) المؤسّسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، 1979، الطبعة الثانية، ص. 276.

(50) ذكره بول رابينوف وهربرت دريفوس، مرجع مذكور، ص. 182.

(51) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 202- 203.

استيتيقا، إبداعاً لحياة ممكنة وبصيغ من الوجود متفرّدة. بمعنى أنّه إبداع مأساوي، أي شكل جمالي للفرح قائم في العلاقة بين الفرحة والمتعدّد، والحدثي والفاني، فرح يُسقط الأقنعة ويفضح التنكّرات، يتضمّن إرادة الميلاد وحتمية الموت ويأخذ على عاتقه إثراء الانسان وفكّ كوابحه وإخراجه من تحفّظاته الصّقيعية «ليصبح كلّه آمال ليس لها بعد أسماء، وكلّه إرادة جديدة، ومدّ وجزر متجدّدان أبداً»[52].

إنّ الفكر في صيغة من صيغه يتجلّى كأثر فنّي، ولعلّ تلك هي مرحلة «الفكر ـ الفنان». فالفنّ، كما يقول هيدڤر، له «قوّة إثراء للحياة أكثر ممّا للحقيقة بما هي تثبيت لمظهر ما»[53]. ولو شئنا استعمال لغة السيكولوجيين، لقلنا أنّ سيكولوجية «الفكر ـ الفنان» سيكولوجيا نسائية، سيكولوجيا الخصب في مملكة الأمومة، تخلق الأشياء من جديد بقوّة تدفع الى الحياة وبارادة تستوطن الحرّية. لذلك يستغرب فوكو لضياع هذه القيمة الاستيتيقية. «إنّ ما يدهشني هو أنّه لم تعد للفنّ في مجتمعاتنا علاقة بالأشياء، وليس بالأفراد أو بالحياة. وما يدهشني كذلك هو أن يكون الفنّ ميداناً متخصّصاً، ميدان الخبراء الذين هم الفنّانون. لكن ألا يمكن أن تكون حياة كلّ فرد تحفة فنّية، لماذا تكون لوحة أو بيت ما أثراً فنّياً ولا تكون حياتنا كذلك؟»[54]. إنّ ما يستغرب له فوكو، هو عدم اكتراثنا اليوم بهذا الذي يسمّيه «فنّ الوجود» وتفريطنا في هذه الرّابطة الأوّلية بيننا وبين ذواتنا، وبيننا وبين العالم، واستغراقنا في الوجود حتّى أصبحنا بلا وجوه. وما دام الأمر يتعلّق بحياتنا وبموتنا، فإنّه لن يجدينا الرّجوع الى ماض مفقود أو إلى حلول كانت لغيرنا في زمن غير زماننا أو بالانتساب الى عقل أبدي يحدّد ثبات هويّتنا، بل فكرنا وحلولنا واهتماماتنا نراها في الفضاءات التي ينتج فيها الانسان ويحيا ويتعذّب ويصارع. ففوكو لا يقدّم تاريخاً للحلول، بل يعمل في صلب الراهن فكراً وممارسة، وهو يبيّن لأولئك الذين يمارسون الحماس السّهل والاختبار السطحي أنّ «حماقتهم قائمة في اعتقادهم أنّ كلّ فكر يعبّر عن ايديولوجية طبقية، وهم لا يرون أنّ الفكر في درجته الصفر، ومنذ بداية تكوّنه، هو فعل وفعل خطر. ساد، نيتشه، أرتو وباتاي عرفوا ذلك... ولكن

(52) F. Nietzsche, Le Gai Savoir, 295.

(53) M. Heidegger, Nietzsche, Gallimard, Paris, 1971, t. I, p. 195.

(54) بول رابينوف وهربرت دريفوس، مرجع مذكور، ص. 208.

الأكيد أنّ هيڤل وماركس وفرويد كانوا يعرفون ذلك أيضاً»[55].

هذا الوجه من وجوه التفلسف ما كان دوماً واضحاً بما يكفي للكثيرين، وخاصّة، ذوي النّزعات الانسانوية الذين لم يغفروا لفوكو إعلانه «موت الانسان»، كما لم يغفر أبناء «مريم» ـ من قبل ـ لنيتشه إعلانه موت الله، وما أدرك لا أولئك ولا هؤلاء أنّ إعلان الموت ذاك، ما هو إلاّ كشف ووصف لما تآكل وتخشّب، فموقع الاله الميت لن يحتلّه «الانسان الأرقى»، وموقع الانسان الذي أعلن فوكو نهايته لن تحتلّه «أرواح» متأتّية من عالم السلطات المستبدّة أو من عالم ملائكي طاهر. وإنّما الانسان الذي نعلن نهايته، هو ذاته الانسان الذي نعلن ولادته، من صلب الانسان ذاته. بقوى أخرى وبعلاقات أخرى وبجسم آخر، في عمق التاريخ، وفي صولة الفناء وفي الانتماء للأرض. لذلك يستغرب دي لوز من سخف وسطحية أولئك الذين يستغربون من فوكو، هذا الذي يشارك في الصراعات السّياسية وهو الذي أعلن «موت الانسان»، كما كان حمقى آخرون يستغربون منذ ثلاثة قرون كيف كان سبينوزا يريد تحرير الانسان وهو الذي لا يؤمن بحرّيته[56].

ومع ذلك تريدنا المقاومة فرحين ساخرين، فالهيمنة البورجوازية «لا تنتهي كالشمعة، تنطفئ بمجرّد أن ننفخ عليها بأفواهنا، مثل هذا الوضع يجعلنا حزانى. لذلك يجب أن نحمل للنّضال أكبر قدر ممكن من البهجة»[57]. في هذه الدعوة جذل نيتشي يعلّمنا استباق أعظم الآلام وأعظم الآمال في نفس الآن. ذاك هو الفكر كممارسة خطيرة وكلعبة غير مأمونة العواقب، وتلك هي البهجة القصوى حين يكون المرء «فَرِحاً فوق هاوية بعمق سبعين باعاً من المياه. أمّا أن يسبح بصحبة سبّاحين فما ذلك بمعجز ديني»[58]. تأسيس وإعادة تأسيس الفكر كفعل، والفلسفة كممارسة ثورية وكعوْد أبدي للمختلف، يصعق التجانس بيُتمه وترحاله، ذلك هو الفرح الذي يفجّر الغباء البورجوازي ويخلخل جدّيته وثقله المفرط. فـ «لا تتصوّروا أنّه ينبغي أن نحزن كي نكون مناضلين، حتّى وان كان ما نقاومه شنيعاً. إنّ علاقة الرّغبة بالواقع (لا هروبها الى أشكال التمثّل) هي التي

---

(55) M. Foucault, Les mots et les choses, p. 339.

(56) G. Deleuze, Foucault, p. 96.

(57) Interview de Foucault, in Nouvelles littéraires, 17 Mars 1975.

(58) Kierkegaard, Post-scriptum aux miettes philosophiques, Gallimard, Paris, 1941.

تمتلك قوّة ثورية»[59].

لقد كان بارت يقول: إنّ التدخّل الاجتماعي لنصّ ما، لا يقاس بكثافة من يستمعون اليه، ولا بوفائه للواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي يعكسه بأمانة، ولكنّه يقاس بعنفيته التي بها يتجاوز القوانين التي يمتلكها مجتمع أو ايديولوجيا أو فلسفة حينما تمنح ذاتها الاستقرار في المعقول التاريخي. هذا التجاوز العنيف له اسم هو: الكتابة[60]. فالكتابة لا تكون إلاّ عند من يخلخل المعرفة ويجعل صرح التاريخ مرتجّاً، ولعلّ فوكو أحد هؤلاء لذلك كثرت بشأنه الاختلافات. فقد ذهب جيرار مانديل إلى أنّ «كتابة فوكو بما هي ايديولوجيا اللاّمعقول، هي أقرب ما تكون الى تلك التي يحويها كتاب «ماين كمف» (Mein Kampf) لهتلر[61]. أمّا أوليفي دالّون فيكتب أن فوكو ينهد الى انتاج التاريخ دون الاهتمام بالتاريخية. فبتموقعه عمداً خارج الفكر الجدلي، يهمل فوكو التاريخ ومعه ـ حتماً ـ يهمل المعقولية»[62]. وفي كتابه «من أجل الانسان» يقرّر ميكال دي فران أنّ «الانسان عند فوكو، ما هو إلاّ مفهوم الانسان... ذلك أنّ فوكو لا يهتمّ بالانسان الفعلي، الذي يؤكّد ذاته كانسان ويدافع عن مصالحه كانسان». في كلمة و«بدون شكّ، انّ فلسفة فوكو ملتبسة»[63]. هذا غيض من فيض.

لكن من الناحية الثانية، وفي وجهة معاكسة ترتسم شهادات أخرى. فبالنسبة لأني قيداز لا يمثّل عمل فوكو «ضجراً» أو إحساساً بالندم، إذ «في اللّحظة التي يتلاشى فيها العالم والتاريخ في ضباب اللاّمبالاة، وفي اللّحظة التي تذوب فيها الذات البشرية، يلتقي نضال فوكو بنضالات أخرى ضدّ الاستلاب»[64]. أمّا دي لوز فيثمّن تثميناً عالياً كتابات فوكو كلّما تناولها، وهو لا يتردّد في وصف الأحكام السلبية الآنفة بأنّ أصحابها كريهون ومحتقرون. وليس لنا أن نتابع أحكام دي لوز،

---

(59) ميشال فوكو: مقال: «أوديب مضادًا»، ص. 121.

(60) Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, Ed., Seuil, Paris, 1971, p. 16.

(61) Gérard Mendel, La révolte contre le père, Payot, Paris, 1968, p. 321.

(62) Olivier Revault d'Allonnes, «Les mots contre les choses», in Structuralisme et marxisme, 10/ 18, Paris, 1970, p. 15.

(63) Mikel Dufrenne, Pour l'homme, p. 42, 47.

(64) Annie Guedez, Foucault, Ed., Universitaires (psychothèque), Paris, 1972, p. 109.

بل لنأخذ واحداً أو اثنين منها كما اتّفق. «إنّ فوكو برجوعه الى كتابة نظرية سنة 1975، ظهر لنا وكأنّه الأوّل الذي ابتدع هذا التصوّر الجديد للسلطة، تصوّر كنّا نبحث عنه دون أن نعرف كيف نعثر عليه ونصوغه»، أو تحديده للمعنى الثّلاثي للكتابة عند فوكو، فـ «أن نكتب معناه أن نصارع ونقاوم، أن نكتب معناه أن نصير، أن نكتب معناه أن نرسم الخرائط»[65]. وليس من غير المهمّ أن نسجّل شهادة أخرى لدسّنتي، فـ «ممارسات وكتابات ميشال فوكو هيّأت لتغيير ظروف الحياة في المستشفيات والسّجون» فـ «من خلال عمل المؤسّسات التأديبية، العسكرية والمدرسية والقضائية، يبدأ فوكو هجوماً غير مباشر ـ ولكنّه عميق ـ على الايديولوجيات السّياسية الكلاسيكية، اللّيبرالية منها كما الاشتراكية الارثوذكسية»[66].

إنّ تحديد هذه الشهادات ليس له غرض الاحتكام، وإنّما هاجسه إظهار قوّة الاشكاليات التي يثيرها فوكو، وهي مشكلات محرجة لا تأبه باجتماع الرّأي ولا يحزنها الاختلاف. وكم من مرّة كرّر فوكو أنّه يقدّم فرضيات ويبحث ويحاول، ليكشف حقلاً أو يهيّيء فضاءً ممكناً للعمل أو يقوّض بديهة أو يعيد وضع دلالة ما موضعَ سؤال. وكتاب «إرادة المعرفة» لا يخرج عن ذلك. فهو يحدّد مدى تاريخياً معيّناً من القرن السّابع عشر الى القرن الحالي. وهو مع ذلك لا يكتب تاريخ القرن السّابع عشر، بل انّه لا يلتفت اليه إلاّ ليكتب تاريخ الرّاهن، وهو يحدّد مشكلات معيّنة يواجهها في مواقعها كالاعتراف والجنس والجسد و«إرادة الحقيقة» العاملة في منطوق الجنسانية كمكوّن أساسي من مكوّنات التكنولوجيا السّياسية القائمة اليوم، وهو يواجه فرضية يرى ضرورة تعديلها هي الفرضية القمعية. وقد بيّن فوكو أنّه للتّعامل ديناميّاً مع الرّاهن دون برڤماتية فجّة، ودون السّقوط في أخاديد الآلية المعاصرة لا بدّ من إقامة «فلسفة تحليلية للحقيقة بوجه عام» أو إقامة الفلسفة كفلسفة نقدية، اهتماماتها علاقات الذات بالحقيقة والسلطة والأخلاق. وقد اختتم فوكو درسه الأوّل بـ «الكوليج دي فرانس» لسنة 1983 بتحديد مرجعيّة هذه الفلسفة. «هذا الشّكل الفلسفي، من هيڤل الى مدرسة فرانكفورت، مروراً بنيتشه وماكس فيبر، هو الذي أسّس

---

(65) G. Deleuze, Foucault, p. 32, 51.

(66) J. T. Desanti, Le philosphe et les pouvoirs, p. 35, 37.

صيغة للتفكير، سعيت جهدي أن أعمل في إطارها»[67].

وبالاجمال فإنّ كتاب «إرادة المعرفة» حاول أن يظهر السّلطة الحيوية باعتبارها الخطر الرّاهن. لكن هذه السلطة الكادحة، الاستثمارية، التراكمية كرأس المال، المنبثّة في المعرفة والرّغبة والجسد يستحيل عليها مع ذلك نسيان الدّروب المختلفة التي يمكن أن نصنع بها أكثر من حقيقة لنتخلّص من مركّب السّطة ـ المعرفة الذي يدّعي مساعدتنا على معرفة حقيقتنا، لا باجبارنا على الصّمت بل بارغامنا على الكلام، وتلك قصّة الاعتراف. وإذا كانت هذه السلطة موزّعة في كامل النسيج الاجتماعي، ففي قلب كلّ سلطة عصيان، وفي عمق كلّ استبداد مُعلن أو مقنّع، مرئي أو لا مرئي، تنبت حرّيات عنيدة وجموحة، ترجع فرديّاً للجميع ولا تمارس بالنّيابة. وإذا كانت المعرفة في علاقاتها بهذه السلطة مأسورة في فكر تنبؤي وشمولي يعد بالخلاص من ربقة القمع، فعلى هذه المعرفة أن تقلع عن وعودها الخلاصية. وإذا كانت المتعة تحاصرها متعة معرفتها الى درجة أنّ «الانسان قد أصبح في الغرب دابّة اعتراف»[68]، فلا أمل لها إلاّ في جسد، هو اليوم مدجّن ومطوّع، تعمل السّلطة الحيويّة على تقويمه وترويضه وجعله منتجاً وخاضعاً، لكن الجسد الذي تستقرّ فيه السّلطة قادر على تحطيم السلطات، إذا أتى قبلاً وبعداً، لا إعاقةً ولا تقديساً، لا يبحث عن معنى فهو المعنى، ولا عن عمق خارج سطوحه. فهو عُرْي يردّد نيتشياً أنّ «كلّ أسماء التاريخ اسمي «أسماء هيروغليفية صعبة، ما عاد لوقوس الفيلسوف قادراً على تفكيكها، فلا بدّ لها من قوى فلسفية مستجدّة، فكرها فنّ وفجرها نار، فنّها صيغة للوجود، ونارها موقد جينيالوجي يحترق فيه اليبس، يصنع الآتي بملفوظة الضّحك، بخطاب التهكّم، بإرادة فاردة حرّيتها عصيان لأخلاق الانضباط.

من الأكيد أنّ فوكو يعي تمام الوعي أنّه غارق في نتاج الممارسات التي يدرسها، وهو ليس متحلّلاً من وزرها، ومع ذلك ألا يحمل ما يدعو اليه فوكو مخاطره؟ وهل مكّننا فوكو من استبصار الأدوات والوسائل التي نعزل بها موقعيّاً هذه المخاطر لنفكّكها في تشعّبها وتعدّد انزياحاتها؟ هل أنّ ما حلّله فوكو هو أخطر

(67) «Un cours inédit» de Michel Foucault in Le Magazine littéraire, Mai 1984, p. 39.

(68) M. Foucault, La volonté de savoir, p. 80.

ما يتهدّدنا فعلاً؟ ذاك هو «الّلا - مفكّر - فيه» عند فوكو. وكما تعلّمنا من هيدغر أنّ الّلا - مفكّر فيه لا يكون ثريّاً إلاّ عند أكثر المفكّرين أصالة، وهو ما يستحقّ أن يذهب فيه التفكير الى مداه الأبعد. فللمستقبل امكانات تعاني إعاقات الحاضر والماضي، والوصيّة أخلاقية - استيتيقية، هذه المرّة: «لا تقعوا في حبّ السّلطة»[69].

(69) م. فوكو: «أوديب مضاداً»، ص. 121.

ثبت بعض المصطلحات الواردة في البحث

- Ars erotica	ـ فنّ عشقي ـ فنّ شبقي
- L'Aveu	ـ الاعتراف
- Code	ـ مدوّنة ـ قانون
- Complexe	ـ مركّب
- Décalage	ـ انزياح
- Désir	ـ رغبة
- Dispositif	ـ منطوق ـ عُدّة
- Dispositif d'alliance	ـ منطوق اتّحادي ـ زواجي
- Dispositif de sexualité	ـ منطوق الجنسانية
- Effet (s)	ـ مفعول ـ مفاعيل ـ مفعولات
- Enoncé(s)	ـ ملفوظة ـ ملفوظات
- Erotisme	ـ شبقية
- Ethique	ـ آداب
- Evènement (s)	ـ حدث ـ أحداث
- Eugénisme	ـ النّسالة (علم تحسين النّسل)
- Exclusion	ـ عزل
- L'holocauste	ـ محرقة (موقع الحرق الجماعي في معسكرات الاعتقال)
- Généalogie	ـ جينيالوجيا ـ نسابية
- Hystérisation	ـ هسترة
- Idéalité	ـ أمثلية

- L'Impensé	ـ اللّا ـ مفكّر فيه (ـ به)
- Individualisation	ـ تفريد
- Institutionnel	ـ مؤسّسي ـ مؤسّساتي
- Intelligibilité	ـ معقولية
- Internement	ـ حجز
- Mécanique (s)	ـ أوالة ـ أوالات
- Mécanisme	ـ ميكانية ـ آلية ـ ميكانيزم
- Médicalisation	ـ طبننة
- La Mode	ـ الدُّرْجَة ـ الموضة
- Normalisation	ـ تطبيع
- Panoptique - Panoptisme	ـ مشتمل ـ اشتمالية
- Pédagogisation	ـ تربنة
- Pénalité	ـ عقوبة ـ جزاء
- Périodisation	ـ تحقيب
- Plaisir	ـ متعة ـ لذّة ـ شهوة
- Politisation	ـ مأسسة
- Positivités	ـ وضعيات (من وضعية Positivisme) ـ إيجابيات
- Prédication	ـ تبشير
- Présentisme	ـ حاضرية (أي كتابة تاريخ الماضي بألفاظ الحاضر)
- Raréfaction	ـ التّدارة
- Rareté	ـ النّدرة
- Rationalisation	ـ عقلنة
- Sémiotique	ـ دلائلية
- Sensualisation	ـ محسسة
- Seuil	ـ عتبة
Sexualisation	ـ جنسنة
- Sexualité	ـ جنسانية ـ جنسية
Signe (s)	ـ دليل ـ دلائل

- Socialisation	ـ جمعنة
- Subjectivation	ـ تذويت ـ تذييت
- Totalisation	ـ تشميل
- Visibilité (s)	ـ المرئية ـ المرئيات

مصادر البحث

Livres:

- Foucault (Michel):

- Histoire de la sexualité, La volonté de savoir, t. I, Gallimard, Paris, 1976.
- Histoire de la sexualité, l'Usage des plaisirs, t. II, Gallimard, Paris, 1984.
- Histoire de la sexualité, Le Souci de soi, t. III, Gallimard, Paris, 1984.
- Histoire de la folie, Gallimard, Paris, 1972.
- Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966.
- Naissance de la clinique, P.U.F., Paris, 1972.
- L'Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969.
- Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975.

فوكو (ميشال): نظام الخطاب ومقالات أخرى، ترجمة أحمد السطاتي / عبد السّلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب 1988.

Articles:

- Réponse à une question, in Esprit, Mai 1968.
- La prose du monde, in Diogène N° 53, Janvier-Mars 1966.
- Distance, aspect, origine, in Critique, Novembre 1963.
- Nietzsche, Freud, Marx, in Cahiers de Royaumont, N° 6.
- Nietzsche, La généalogie, l'histoire, in Hommage à Hyppolite, P.U.F., Paris, 1971.
- Sur la justice populaire, in Les Temps Modernes N° 310 bis, 1972.
- Les Intellectuels et le pouvoir, in L'Arc N° 49.
- Vérité et pouvoir, in L'Arc N° 70.
- Interview, Nouvelles littèraires, 17 Mars 1975.

- Inutile de se soulever? in Le Monde du 11 Mai 1979.
- La stratégie du pouvoir, in Le Nouvel observateur, N° 759 du 28 Mai au 3 Juin 1979.
- Le retour de la morale, in Les Nouvelles du 28 Juin / 5 Juillet 1984 (paru 3 jours après la mort de Foucault).

مراجع باللّسان الفرنسي

- **Bachelard (Gaston),** Le matérialisme rationnel, P.U.F., Paris, 1953.
- **Barthės (Roland),** Sade, Fourrier, Loyala; Seuil, Paris, 1971.
- **Canguilhem (Georges),** La connaissance de la vie, Hachette, Paris, 1952.
- **Chalumeau (Jean-Luc),** La pensée en France de Sartre à Foucault, Fernand Nathan, Paris, 1974.
- **De Jouvenel (Bertrand),** Les débuts de l'Etat moderne, Fayard, Paris, 1976.
- **Deleuze (Gilles)**
  Présentation de Sacher Masoch, 10/ 18, Paris, 1971.
  Foucault, Minuit, Paris, 1986.
- **Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix).**
  L'Anti OEdipe; Minuit, Paris, 1972.
  Mille plateaux; Minuit, Paris, 1980.
- **Desanti (Jean Toussaint),** Le philosophe et les pouvoirs, Calmann-Levy, Paris, 1976.
- **Dufrenne (Mikel),** Pour l'homme, Seuil, Paris, 1968.
- **Freund (Julien),** Qu'est-ce-que la politique? Seuil, Paris, 1982.
- **Franklin (Jean),** Le discours du pouvoir, 10/ 18, Paris, 1975.
- **Guedez (Annie),** Foucault, Ed. Universitaires, Paris, 1972.
- **Heidegger (Martin),** qu'appelle-t-on Penser? P.U.F., Paris, 1959.
- **Heidegger (Martin),** Nietzsche, Gallimard, Paris, 1971.
- **Henry (Michel),** La Barbarie, Fernand Grasset, Paris, 1987.
- **Kierkegaard (Sören), Miettes philosophiques, Gallimard, Paris, 1941.**
- **Lapouge (Gilles),** Utopie et civilisation, Flammarion, Paris, 1978.
- **Marietti (Angèle-Kremmer),** Michel Foucault: Archéologie et Généalogie; Livre de poche, Paris, 1985.
- **Mendel (Gérard),** La révolte contre le père, Payot, Paris, 1968.
- **Morin (Edgar),** Le paradigme perdu, Seuil, Paris, 1973.

- **Platon,** La République, traduit par Robert Baccou, Flammarion, Paris, 1966.
- **Rousseau (Jean Jacques),** Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, 10/ 18, Paris, 1972.
- **Salomon (Jean Jacques),** Science et politique, Seuil, Paris, 1970.
- **Vernant (Jean-Pierre),** Les origines de la pensée grecque, P.U.F., Paris, 4e édition, 1981.
- **Veyne (Paul),** Comment on écrit l'histoire, suivi de: Foucault révolutionne l'histoire, Seuil, Paris, 1978.
- **Wahl (François),** Qu'est-ce-que le structuralisme?, Seuil, Paris, 1973.

Revues

- Critique, n° 242, Juillet 1967.
- Critique, n° 343, Décembre 1975.
- Quinzaine Littéraire, n° 72.
- Qüinzaine Littéraire, n° 257, Septembre 1988.
- Magasine Littéraire, n° 101, 1975.
- Magasine Littéraire, Mai 1984.
- Nouvel Observateur du 29 Août/ 4 Septembre 1986.

مراجع عربية ومعرّبة

- **بارت (رولان)**: درس السيميولوجيا ومقالات أخرى، ترجمة عبد السّلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب 1986.
- **بالانديـيه (جورج)**: الانتروبولوجيا السّياسية، تعريب جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت 1985.
- **بورديو (بيار)**: الرّمز والسلطة ومقالات أخرى، ترجمة عبد السّلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب 1986.
- **تريكي (فتحي)**: الفلسفة الشّريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.
- **جابري (محمّد عابد)**: **تكوين العقل العربي، جـ 1**، دار الطليعة، بيروت 1984.
- **دي سوسير (فردينان)**: دروس في الألسنية العامّة، تعريب صالح القرمادي، محمّد الشاوش، محمّد عجينة، الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا 1986.
- **رابينوف (بول ودريفوس (هربرت)**: ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، تعريب جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.
- **(خوري أنطوان)**: مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، بيروت 1984.
- **ستراوس (كلود ـــ ليفي)**: الأنتروبولوجيا البنيويّة، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق 1977.
- **عروي (عبد الله)**: مفهوم الايديولوجيا (الأدلوجة)، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب 1980.
- **فويرباخ (لودفيغ)**: مبادئ فلسفة المستقبل، تعريب الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1975.
- **فيبر (ماكس)**: رجل العلم ورجل السّياسة، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة،

بيروت 1982.
- **مينو (جان):** مدخل الى علم السياسة، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، الطبعة 3، بيروت 1982.
- **طاهر (علاء):** مدرسة فرانكفورت، منشورات مركز الانماء القومي 1988.
- **لابيار (جان وليام):** السّلطة السياسية، ترجمة الياس حنّا الياس، منشورات عويدات، الطبعة 3، بيروت 1983.
- **ماركيوز (هربرت):** العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريّا، المؤسّسة العربية للدّراسات والنشر، الطبعة 2، بيروت 1979.
- **معلوف (أنطوان):** المدخل الى المأساة والفلسفة المأساوية، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1982.
- **ناصف (عبد الله):** السلطة السّياسية: ضرورتها وطبيعتها، دار النهضة العربية القاهرة 1982.
- **نيتشه (فريدريك):** أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1982.

مجلّات ودوريات عربية

- دراسات عربية، العدد 4، فيفري 1983، دار الطليعة، بيروت.
- الفكر العربي، العدد 22، سبتمبر / أكتوبر 1981، معهد الإنماء العربي، طرابلس / لبنان.
- الفكر العربي، العددان 33 و34، ماي أوت 1983، معهد الانماء العربي.-
الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58، نوفمبر / ديسمبر 1988، مركز الانماء القومي، بيروت / باريس.

فهرس

1994 /2 /503

هذا الكتاب

إذا كانت السلطة والحقيقة والاخلاق هي بعض الاهتمامات الاساسية القائمة في «إرادة المعرفة»، فإنها تهجس كلّها براهنيّة ما تتحمّله المجتمعات وما ينوء به الأفراد. وما من شكّ أن عمل فوكو ليس مجرّد استمتاع بالخطاب الذي ينتجه، بل اهتمامه موجّه إلى ممارسة نقدية ـ لا تقدّم حلولاً ولا شكّ ـ ولكنها تقترح صيغاً للوجود وتفكّر في ما هو أخلاقي واستيتيقي. وبذلك تتكون الأبعاد الأساسية الثلاثة للواقع الإنساني الراهن، والتي يسائلها فوكو. هذه الاهتمامات واستتباعاتها وتفريعاتها ونوعية المناهج التي يتوخاها فوكو لبحثها وتحليلها، واستنتاجات تلك البحوث هي ما يشكل اسس هذا العمل الذي أنجزناه.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع